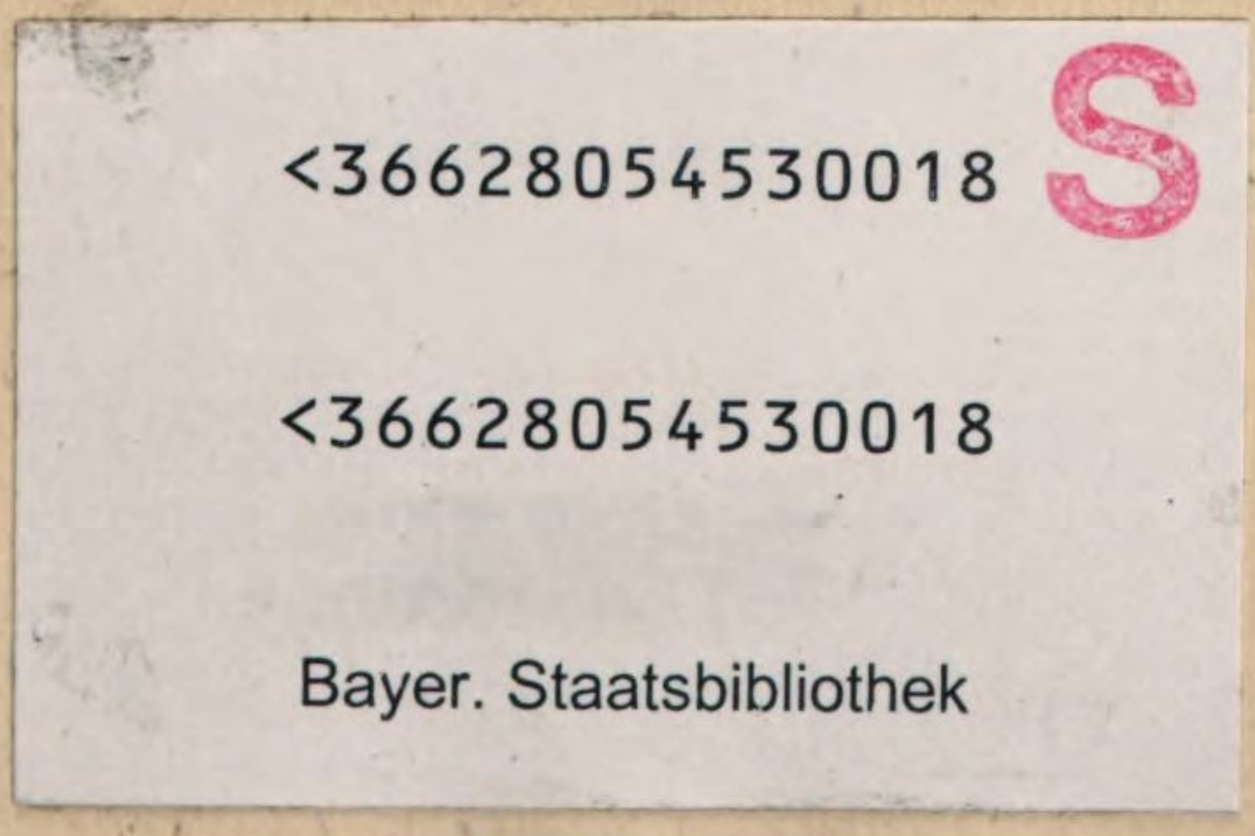
A. or.
5230

A. or. 5230


<36628054530018
S
<36628054530018
Bayer. Staatsbibliothek

A. or. 5230

LEHRBEGRIFF DES CONFUCIUS

NACH

論語, 大學, 中庸

VON

ERNST FABER,

RHEINISCHER MISSIONAR.

Curtae nescio quid semper abest rei.

HOR. *Od.*

HONGKONG:

DR. EITEL, LONDON MISSION; MESSRS. CH. GAUPP & CO., QUEEN'S ROAD; UND DEUTSCHLAND, BARMEN MISSIONSHAUS.

PRINTED AT THE "CHINA MAIL" OFFICE, HONGKONG.

1872.

31/1 B

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BERICHTIGUNGEN.

S.	1	Zeile	7	von unten	lies:	im Familien-und Staats-Verband.
„	3	„	12	„ oben	„	Dieses ist allein.
„	4	„	6	„ „	„	"Gott" in "Himmel."
„	7	„	1	„ „	ergänze:	A. VI, 8 nach XI, 6;
„	14	„	8	„ unten	lies:	des Herzens.
„	16	„	6	„ oben	„	Lieder und Anstandsregeln.
„	16	„	13	„ unten	„	日 für 曰.
„	18	„	8	„ oben	„	des Guten.
„	18	„	5	„ unten	„	Edle.
„	20	„	12	„ „	„	ist Vorliebe
„	25	„	17	„ oben	„	im Lauf.
„	28	„	5	„ „	„	nächstes.
„	29	„	5	„ unten	„	Im zweiten.
„	32	„	14	„ oben	„	Leben für Seben.
„	36	„	2	„ unten	„	Ergebenheit.
„	42	„	8	„ oben	„	A. für H.
„	44	„	5	„ „	„	sind für seine.
„	67	„	13	„ unten	„	bleibt für ist.

VORREDE.

Vorliegendes Schriftchen ist eine Vorlesung gehalten in der Conferenz der Rheinischen-Missionare, 24 July 1872, auf Hongkong. Die Arbeit ist dogmatischer Art, der erste Versuch in übersichtlicher Weise den Gesammtinhalt der drei Grundschriften des Confuzianismus darzulegen. Jeder Satz ist wohlerwogen und meist wörtliche Wiedergabe von Textstellen deren Richtigkeit Jedermann zu prüfen im Stande ist. Das Chinesische ist nach Dr. Legge's Ausgabe, Band I, citirt. A — Analekten, G.L. — Great Learning, D.M. — Doctrine of the Mean. Die Uebersetzung der Stellen ist durchweg selbständig nach dem Grundtext, wie jeder Sachverständige sofort erkennen wird. Das Schriftchen kostete mehr mühsame Arbeit als es vielleicht den Anschein hat. Alles Zuschautragen blosser Gelehrsamkeit ist grundsätzlich vermieden. Auch Parallelen aus der europäischen Philosophie und den Moral-Schriftstellern, welche ja leicht zu verschaffen sind, blieben fort.

Die deutsche Sprache wurde beibehalten, da sie dem Verfasser die geläufigere ist. Einsam auf einer Station im Lande, nur im Verkehr mit Chinesen, bietet sich keine Gelegenheit zu Englischen Styl-Uebungen. Die Gebildeten unter Engländern und Amerikanern sind ja auch durch-

schnittlich so weit mit dem Deutschen vertraut eine derartige Schrift ohne besondere Mühe lesen zu können. Etwaige Härten im Ausdruck möge man aus obigem Grunde gütigst entschuldigen.

Sollte das Werkchen hinreichenden Absatz finden, so kann bald mehr nachfolgen. Zwei grössere Arbeiten sind nahezu im Manuscript beendet. 1., Uebersetzung des Lie-Tsz 列子 (350 vor Xo.) mit Parallen aus der alten chinesischen Literatur, Einleitung und Commentar, 2., Tschang-Tsz 莊子 (300 vor Xo.) Das sind die besten philosophischen Werke der chinesischen Sprache und Zierden der alten Literatur. Keines von beiden ist bis jetzt in irgend eine fremde Sprache übersetzt worden. Da jedoch solche Werke nur mit dem chinesischen Text und gutem Commentar gedruckt werden sollten, so würden die Kosten die geringen Privatmittel des Bearbeiters weit übersteigen. Sollten sich aber Gönner dieser Literatur finden, so wird gerne Alles aufgeboten werden dem deutschen Namen Ehre zu machen.

E. F.

LEHRBEGRIFF

DES

CONFUCIUS

NACH 大學, 中庸 UND 論語.

Der Lehrbegriff des Confucius ist ausschliesslich ethisch-anthropologisch. Wir können das Ganze daher beliebig Ethik oder Anthropologie nennen. Anthropologie scheint bezeichnender, wenn wir sie einfach etymologisch als Lehre vom Menschen fassen, aber gleich den anatomisch-physiologischen Theil ausschliessen. Es kommt dabei in Betracht: 1, des Menschen Wesen und Ursprung, sein Verhältniss zur Natur und zu den himmlischen Mächten, sowie die Unsterblichkeit; 2, der Mensch als Individuum, seine Eigenschaften und persönliche Ausbildung; und 3, der Mensch als Glied der menschlichen Gesellschaft in Familie und Staatsverband.

Erschöpfende Behandlung aller dieser Punkte ist unerlässlich für eine in sich abgeschlossene befriedigende Anthropologie. Die Nichtberücksichtigung irgend einer oder gar mehrerer dieser Beziehungen bringt den übrigen Theil des Systems in eine nothwendig schiefe Stellung abgesehen vom fragmentarischen oder ruinenhaften Character desselben.

Nur im organischen Zusammenhang des Ganzen kann die richtige Proportion der Theile bemessen, ihre Einwirkung beurtheilt und in der Wechselwirkung die richtige Harmonie festgestellt werden.

Die Auffassung und Beantwortung aller dieser Fragen kann jedoch unter verschiedenen Gesichtspuncten geschehen.

1.—Materialistisch; rein vom physisch mechanischen Standpunkt aus. Der Mensch ist nur die höchst entwickelte Thierart und hat kein besseres Loos zu erwarten als Tod und Vernichtung. Natürlich kann da von keiner Beziehung zu Gott, sondern nur zu den ewig ineinanderwirkenden Naturkräften oder den Gesetzen des Universums die Rede sein. Bringt es dieser Standpunkt zu einem ethischen System, so ist es der Utilitarismus oder Eudaemonismus.

2.—Ideal; humanistisch vom menschlich-dynamischen Standpunkt aus. Der Mensch ist ein freies Wesen und trägt seine Bestimmung im eigenen Bewusstsein. Er steht über der Natur und beeinflusst dieselbe. Diese Richtung führt zur Selbstvergötterung, zu einem rechten Verhältniss zu Gott kommt es nicht. Gott ist entweder ein Nichts, ein blosses Fatum oder der Transcendente.

3.—Mystisch; der Mensch ist abhängig von einer höheren Macht, welche ihn durchweg bestimmt, woraus er stammt und wohin er geht. Dadurch fällt der Schwerpunkt aus dem Zeitlichen ins ewige Gebiet. Auch hier giebt's verschiedene Systeme, wobei vor allem die persönliche Fortdauer nach dem Tode in Betracht kommt. Fast immer wird das Menschliche vom Göttlichen verschlungen. Dahin gehören die pantheistischen Systeme sowie auch der Determinismus, Fatalismus und die schroffe Praedestination, welche das Menschliche nicht zum Recht kommen lassen.

4.—Religiös; der Mensch als selbstbestimmendes We-

sen steht im Verhältniss zu dem persönlichen Gott (dem Vater) und wird mit ihm vereinigt durch den Mittler. Das Göttliche in seiner Erhabenheit kommt zu vollem Recht wie auch das Menschliche in seiner Selbständigkeit und Abhängigkeit dem Göttlichen gegenüber. Alle menschlichen Beziehungen erhalten ihre Weihe durch den Zusammenhang mit Gott und das ganze Leben einen heiligen Ernst durch den Ausblick aufs ewige Leben mit seiner gerechten Vergeltung. Vollkommenheit wie der himmlische Vater ist das ethische Ziel und göttliche Herrlichkeit in Ewigkeit unter persönlicher Fortdauer die vollendete Ausgestaltung. Dieses allein ist der Standpunkt der christlichen Offenbarung.

Confucius hat letzteren nicht, ist auch weder Mystiker noch Materialist, sondern Humanist im Sinn von No. 2. Seine Gedanken und Lehren gehen ausgesprochener Massen nicht über die Erscheinungen dieser Zeitlichkeit hinaus. Von allen Dingen in der Welt interessirt ihn aber nur der Mensch, und zwar wie er sich in Wirklichkeit zeigt, wie er nach den alten Documenten gewesen ist und wie er werden sollte. Nach jenen alten Documenten von Yao, Schun, dem grossen Yu, den Königen Wan und Wu (D. M. 30) wurde das Mittelreich einzig durch den Einfluss der Tugend jener grossen Regenten in Ordnung gehalten, während das Zeitalter des Confucius ueberall die grösste Confusion zeigte, vgl. A. XIII, 4, XIV, 22, etc. Der Frühling und Herbst mit den Commentaren von Tso lässt uns auch tiefere Einblicke thun in die Sünden und Greuel, welche in der Zeit unmittelbar vor Confucius bei Hoch und Niedrig im Schwange waren. Confucius fand, dass die Lehren der alten Heiligen dem Bewusstsein des Menschen (dem Gewissen), zunächst seinem eigenen, entsprachen, er fühlte

darum um so mehr den Widerspruch der Wirklichkeit und suchte sie umzugestalten nach den alten Mustern.

Confucius ist durchaus kein speculativer Denker, hat überhaupt keine Originallehren producirt, A. VII, 1, sondern im Gegentheil die Lehren des Alterthums bedeutend verflacht, Z.B. die Lehre von Gott im Himmel, etc.* Confucius ist ein praktischer Kopf, der sich an das Nächste und Fasslichste hält. Von Wissenschaftlichkeit ist bei ihm keine Spur. Er wirft seine Gedanken hin ohne sie zu begründen und ohne sie in systematischen Zusammenhang zu bringen. Doch wird dieser Mangel der Lun-yü 論語 ziemlich hinreichend ersetzt durch die beiden etwas späteren Arbeiten von Gelehrten aus seiner Schule. Sowohl das Tai-hok 大學, als das Tschung-yung 中庸 sind Systeme der Confucianischen Ethik. Beide aber weichen auch schon etwas von den Lun-yü 論語 oder Analecten ab, oder gehen wie besonders das Tchung-yung über ihn hinaus, jedoch nicht so viel, dass diese Werke nicht als adäquate Darstellung der Confucianischen Lehre gelten könnten. Menzius weicht bedeutender ab, so dass es am besten schien, ihn zunächst unberücksichtigt zu lassen und dann gesondert zu behandeln.

Die erste Frage, welche sich uns in der Anthropologie aufdrängt, ist: *Was ist der Mensch?* Darauf geben indessen die 3 Bücher, welche hier in Betracht kommen, keine deutliche Antwort. Der Mensch ist wohl ein Product des Himmels und der Erde wie alle anderen Naturkörper; der Unterschied des Menschen wäre also ein gradueller. Immerhin wird der Mensch, wie er nun einmal ist, als über der Natur stehend gefasst, dieselbe ist in vieler Beziehung

* Eine eingehende Vergleichung mit den älteren Classikern ist für später vorbehalten.

seinen Einflüssen unterworfen, ja abhängig von ihm, D. M. 1, 致中和天地位焉萬物育焉, D. M.. XXII 能盡其性則能盡人之性 . . . 則能盡物之性 . . . . 則可以贊天地之化育 D. M. XXV, 誠者非自成已而已也所以成物也. In ihm kommen die Kräfte Himmels und der Erde zu ihrer vollendeten Ausgestaltung, so dass der Mensch mit Himmel und Erde eine Trimurtie bildet D. M. XXII 與天地參, XXVI 配地 . . . . 配天 . . . XXXI 配天.

Was nun weiter die speciellere Bestimmung der

WESENSNATUR 性

des Menschen anbetrifft, so sagt Tsz Kung 子貢, dass eine Anhörung der Worte des Meisters über Wesensnatur und Himmels-Tao nicht erlangt werden kann, 夫子之言性與天道不可得而聞也 A. V, 12. Aber Confucius spricht doch in einer Stelle A. XVII, 2, davon: Im Wesen sind die Menschen sich verwandt, durch Gewöhnung fremd 性相近也習相遠也; V, 3 heisst es dann: die höchsten Weisen und untersten Thoren ändern sich nicht 上知與下愚不移. Die richtige Erklärung beider Ausdrücke folgt aus A. XVI, 9: die von Geburt Wissenden sind die Oberen, die Beschränkten, welche nicht lernen (obwohl sie könnten, denn manche thun's) sind die Unteren 生而知之者上也學而知之者次也困而學之又其次也困而不學民斯爲下矣. Der Ausdruck "unterer Thor" bezieht sich also anf Gewöhnung, nicht auf die Wesensnatur. Die Ansicht des Hon Man 韓文, welcher nach A. XVII, 3 drei verschiedene Menschenklassen unterscheidet, beruht sonach auf Missverständniss.

D. M. I wird gesagt: die Himmelsbestimmung heisst Wesensnatur 天命之謂性; XXI: von Wahrheit zu Klarheit heiszt Wesen 自誠明謂之性; XXII: der Allerwahrhaftigste kann sein Wesen völlig enfalten 至誠爲能盡其性 und damit das anderer Menschen wie das der Dinge. XXV: Die Tugend des Wesens verbindet das Tao des Aeusseren und Inneren, nämlich Selbstvervollkommnung und Vervollkommnung der Dinge 成已仁也成物知也性之德也合外內之道也; ungefähr ebenso XXVII, 6, 性 bezeichnet somit die ideale Menschen-Natur; aber dieselbe ist im reinen Zustande äusserst selten. Nur der

HEILIGE 聖人

erfreut sich des Glückes von Geburt, er ist wie der vollkommenste Krystall, nach allen Seiten seine eigenthümliche Form zeigend. Der Heilige folgt auch dieser seiner allseitigen und regelmässigen Anlage und den daraus sich ergebenden Antrieben ganz von selbst ohne alle Anstrengung, D. M. XX, 18, 誠者不勉而中不思而得從容中道聖人也 vgl. XVII; XXVII; XXX, 1. Der Heilige ist also der Makel-oder Sünd-lose, das verkörperte Gesetz für die übrigen Menschen D. M. XXXI, 見而民莫不敬言而民莫不信行而民莫不說 . . . . 凡有血氣者莫不尊親 vgl. XXXII; A. XVI., 8, 君子畏聖人之言; XIX, 12, 有始有卒者其惟聖人乎. Sein Wesen entspricht seiner Bestimmung und die Himmels-bestimmung heisst die Wesensnatur; L. M. I. 天命之謂性. Dies führt auf die Begriffe 命 und 天.

DIE BESTIMMUNG 命

ist die himmlische Absicht oder der Plan mit dem betreffenden Geschöpf, A. VI, 2, (顏囘) 不幸短命死矣;

wörtlich gleich XI, 6, 伯牛有疾曰亡之命矣夫; oder des Ganges der Dinge überhaupt A. XIV, 38, 道之將行也與命也道之將廢也與命也公伯寮其如命何; D.M. XVIII, 3, 武王末受命. Der Mensch aber kann die Bestimmung daran geben A. XIV, 13, 見危授命, XIX, 1, 見危致命 oder sie nicht annehmen A. XI, 18, (子貢) 賜不受命. Auf den bestimmten Lauf des Tao kann jedoch kein Mensch einwirken A. XIV, 38, . . . 命也 . . . 其如命何, vgl. A. IX, 5. Der Edle, 君子, wartet im Stillen auf die Bestimmung D.M. XIV 君子居易以俟命; dadurch wird er zum Edlen 君子, dass er die Bestimmung erkennt A. XX, 3, 不知命無以爲君子也 und sie fürchtet A. XVI., 8, 畏天命. Confucius selber kam im fünfzigsten Jahre so weit A. II., 4, 五十而知天命. Durch die tiefe und unablässige Bestimmung wird

DER HIMMEL 天

zum Himmel D.M. XXVI., 10, 詩曰維天之命於穆不已蓋曰天之所以爲天也. Das ist eine wichtige Erklärung, welche blossen Naturalismus* ausschliessend schon hinweist auf eine Art Persönlichkeit des Himmels. Auch noch andere Ausdrücke deuten dahin, wie: der Himmel will den Confucius als Alarmglocke gebrauchen, A. III., 24, 天將以夫子爲木鐸; will der Himmel diese Bildung 文 verderben lassen oder nicht A. IX., 5, 天之將喪斯文也; möge es der Himmel heimsuchen A. VI., 26, 天厭之天厭之; sollte ich den Himmel hinter-

* Anmerkung. Der Naturalismus kennt nur allgemeine Gesetze, keine Bestimmung des Einzelnen. Das Einzelne ist dem Zufall unterworfen.

gehen? A. IX., 11, 欺天乎. Versündigung gegen den Himmel, die nicht abgebeten werden kann A. III., 13, 獲罪於天無所禱也. Menschenkenntniss nicht möglich ohne Himmels-kenntniss D.M. XX., 7, 思知人不可以不知天. Nur der Himmel ist gross, A. VIII., 19, 唯天爲大. Der Himmel verwirft mich A. XI., 8, 天喪予天喪予. Ansehen und Reichthum sind vom Himmel A. XII., 5, 富貴在天. Der Mensch soll nicht murren gegen den Himmel A. XIV., 37, 不怨天; wörtlich gleich D. M. XIV., 3. Aber der Himmel redet nicht, sondern wirkt, A. XVII. 19, 天何言哉四時行焉百物生焉天何言哉; auch die Werke des Himmels haben weder Klang noch Geruch, das ist das Höchste D.M. XXXIII 上天之載無聲無臭至矣. Daraus ergibt sich, dass der Himmel als göttliche Macht im Sinne des Deismus gedacht ist, als die Providenz. Ihr Wille ist die Bestimmung der Menschen und Dinge, bildet ihre Anlage und ethische Aufgabe. Aber der Mensch steht dennoch frei gegenüber. Wille und Begehren sind in des Menschen Gewalt und können nicht von aussen weggenommen werden A. IX., 25, 三軍可奪帥也匹夫不可奪志也; VII. 29, 我欲仁斯仁至矣. Doch nur der Heilige hat sein Wesen so rein, entsprechend der Bestimmung, bei den übrigen Menschen erscheint es getrübt; der Heilige ist der schönste natürliche Krystall, während die übrigen Menschen Schliff und Politur nöthig haben, ja erst dadurch ihren rechten Werth erlangen, G. L. III 君子如切如磋 . . . 道學也,—如琢如磨 . . . 自脩也; wörtlich gleich A. I, 15.

Was ist aber die Ursache dieser Trübung, dieser natürlichen Abweichung von Wesensnatur und Bestimmung? Confucius hat keine Antwort auf die Frage. Aber das

Factum klingt überall durch, ja der Edle 君子, der sich Heiligende, ist selbst der Beweis, denn ohne Verderben wären alle Menschen Heilige, während nun Confucius klagt und gar nicht zu hoffen wagt, einen solchen Heiligen sehen zu können A. VII, 25, 聖人吾不得而見之矣.

Immerhin ist die himmlische Bestimmung jedem Menschen gegeben, bildet den innersten Kernpunkt des menschlichen Wesens; steht auch wieder ausser ihm und über ihm als der unendliche Himmel, als die bestimmende Macht gegenüber den Menschen als den bestimmten. Der grosse Mangel aber besteht darin, dass die himmlische Macht in Beziehung auf das ethische Subject transcendent ist, sie steht kalt über dem Menschen. Der Mensch ist auf sich selbst angewiesen, kann nichts besonderes von Oben, keine Gnadenerweisungen erwarten. Keine helfende Hand streckt sich ihm entgegen, kein neubelebender Odem belebt die gesunkenen Kräfte. Darum hat das Gebet keine Stelle im System des Confucius, ja es muss als Unsinn erscheinen, sofern es nicht blosse Respectsbezeugung ist. Der Mensch muss selber sehen wie er fertig wird mit dem, was er ein für allemal vom Himmel empfangen hat und was ihm in der Welt, besonders unter den Menschen, hauptsächlich bei den Alten, zu Gebote steht. Der Himmel ist zu hoch und herzlos. Darum hält man sich doch noch lieber an die

GEISTER UND DÄMONEN 鬼神

A. III, 12, 祭如在祭神如神在; obwohl auch denen Confucius nicht sonderlich zugethan erscheint; wie sollte man ihnen dienen können, A. XI, 11, 焉能事鬼. Sie sind fern zu halten, A. VI, 20, 敬鬼神而遠之可謂知矣. Selbst von Gebet in Krankheit mag Confucius

nichts hören A. VII, 34, 丘之禱久矣. Allem Anschein nach sind Geister und Dämonen als verstorbene Menschen gedacht. Die Geister nehmen Rangstufen ein, sind über Berge, Flüsse etc., gesetzt, A. VI, 4, 山川 . . . III, 21, 社 . . . 以松 . . . 以栢 . . . 以栗. Die Dämonen entsprechen dem Volke. Denen zu opfern, welche zum eigenen Stamm gehören, hält Confucius für Pflicht, A. III, 12, 祭如在 . . . . 吾不與祭如不祭, und lobt Yu 禹, dass er's mit kindlicher Liebe that, A. VIII, 21, 菲飲食而致孝乎鬼神, während Opfer, einem fremden Dämonen dargebracht, leere Schmeichelei ist A. II, 24, 非其鬼而祭之諂也. Im D. M. wird ihnen eine viel höhere Wichtigkeit zugeschrieben. Wie vollständig ist die Tüchtigkeit der Dämonen und Geister! Betrachtend sieht man sie nicht, behorchend hört man sie nicht; sie verkörpern sich in den Dingen ohne sich zurückhalten zu können. Sie veranlassen die Menschen unter dem Himmel, sich zu reinigen und festlich zu kleiden und den Opfern beizuwohnen, unermesslich, unermesslich sind sie gleichsam über den Häuptern und zur Rechten und Linken (der Opfernden). D.M. XVI, 3, 鬼神之爲德其盛矣乎視之而弗見聽之而弗聞體物而不可遺使天下之人齊明盛服以承祭祀洋洋乎如在其上如在其左右. XXIV, Vorauswissen wie Geister 前知 oder 先知如神. XXIX, 4, Der Kaiser beglaubigt seine Regierungsmethode 道 durch die Dämonen und Geister, so dass kein Zweifel sie anfechten kann, erkennt also den Himmel, 質諸鬼神而無疑知天也.

Darin liegt wohl angedeutet, dass der Chinese sich eben doch keine andere Persönlichkeit als die menschliche denken kann und der Himmel, trotz aller theistischen

Anklänge, vom christlichen Gott himmelweit entfernt bleibt.

GOTT 上帝.

Der Ausdruck 天 waere also ganz und gar unstatthaft für Bezeichnung des christlichen Gottes, 神 ist in den Classikern, besonders den hier in Betracht kommenden, gleichbedeutend mit dem deutschen Geist, noch dazu pluralisch "Geister." Auch ist der Ausdruck 心神 für den im Menschen wohnenden Geist den Chinesen geläufig. Der Ausdruck "Gott" 上帝 kommt nur D.M. XIX, 6, vor 郊社之禮所以事上帝也 d. h. mit dem Opferritus für Himmel und Erde wird Gott gedient. Eine nähere Bestimmung des Wesens Gottes 上帝 ist nach den hier vorliegenden Quellen nicht möglich.

G. L. X, 5 ist nur Citat aus den Liedern 殷之未喪師克配上帝 und 帝 A. XX, 1, 3, ist aus den alten Documenten (Schü-king 書經) 敢昭告于皇皇后帝有罪不敢赦帝臣不蔽簡在帝心. Jene alten Classiker enthalten jedoch in den vielen Stellen welche von 上帝 handeln, durchaus nichts Anstössiges für einen christlichen Gottesbegriff. Die Vergleichung des 上帝 mit Jupiter ist also sinnlos. Dass sich der alte chinesische Gottesbegriff ganz mit dem jüdischen oder gar christlichen decken sollte, ist eben so wenig zu erwarten wie von allen andern chinesischen Begriffen, welche zur Bezeichnung von Offenbarungsbegriffen gebraucht werden. Ein grosser Vortheil ist der Gebrauch von 上帝 für Gott, nämlich dass wir den Chinesen sagen können, wir predigen keine neuen Götter sondern denselben, welchen eure Vorväter gekannt und ihm theilweise gedient haben; thut Busse und bekehrt Euch von den jetzigen Abgöttern und deren thörichten

Fabeln zu dem wahren Gott eurer Väter. Das macht Eindruck auf die Massen der Chinesen. Zum Verständniss und zur Aneignung der christlichen Heilslehre dagegen bringen es nur wenige Auserwählte.

Aber, wie schon bemerkt, Confucius selber ist dem alten Gott 上帝 schon entfremdet, und hat damit, ohne eigentlich zu wollen, dem Geisterdienst Vorschub geleistet.

Eine wichtige Lehre haben wir aber in diesem Geisterglauben, das ist die Fortdauer des Menschen nach dem Tode resp. seine UNSTERBLICHKEIT. Leider ist dieselbe wie sie auftritt die Achillesferse des Confucianischen Systems. Sie hat keine ethische Bedeutung für die Einzelperson, da von einer künftigen Vergeltung, von einem Entsprechen des Zustandes nach dem Tode mit dem ethischen Standpunkt auf Erden, keine Spur zu finden ist. Ja die Consequenz führt dahin, dass die Verstorbenen sämmtlich von den Nachkommen auf Erden abhängig sind und die Seligkeit in der andern Welt bedingt ist von den Opfern der Kinder und Enkel. Dem entspricht auch die Stelle A. 1, 9, die Tugend des Volks werde durch Aufmerksamkeit für die Todten bereichert 愼終追遠民德歸厚矣. Die Zurückbleibenden d. h. die Lebenden üben eine heilige Pflicht und jede Pflichterfüllung ist Bereicherung der Tugend. Aber die Pflicht des Opfers bezieht sich auf alle Ahnen ohne Rücksicht auf ihr früheres ethisches Verhalten und wird Scheusalen wie Kit 桀 und Tschau 紂 ebenso zu Theil wie den Heiligen Yao und Schun. Auch kommen damit alle Heilige in Abhängigkeit von ihren gottlosen Nachkommen, was geradezu unmoralisch ist.

Eine weitere von Menzius gezogene Consequenz ist, dass es Hauptpflicht der Söhne ist für Nachkommenschaft zu sorgen, um die Opfer fortzusetzen. Damit wird Polygamie zur

ethischen Forderung. Auch Confucius hat keine Andeutung über das Unstatthafte derselben, wie überhaupt in der ganzen chinesischen Literatur kein Zeugniss gegen dieses sociale Uebel gefunden werden kann.

Ferner soll den Abgeschiedenen gedient werden als wären sie gegenwärtig. D. M. XIX, 5, 事死如事生事亡如事存. Damit hat sich bald der Gedanke verbunden, wenn er nicht ursprünglich darin lag, dass die Verstorbenen dieselben Bedürfnisse haben wie die Lebendigen. Wieder eine Quelle mannigfaltigen Aberglaubens. Daraus entspringt auch der Widerwille gegen Wiederverheirathung von Wittwen.

Während also das Christenthum mit der Unsterblichkeitslehre, resp. Auferstehung von den Todten, einen heiligen Ernst und süssen Trost über das ganze Leben verbreitet, führt die confucische Lehre nur in crasse Irrthümer ohne heiligenden und beseligenden Einfluss auf die Erdenbewohner. Dass aber von den Geistern auch das irdische Glück abhängt, ist von Confucius nicht deutlich ausgesprochen, aber der Gedanke liegt nicht ferne. Auch wird jene Stelle A. XII, 5, dass Reichthum und Ehre vom Himmel komme, dahin ausgelegt, dass die Geister darunter zu verstehen seien. Jedenfalls dienen jetzt die Chinesen denselben aus reinem Egoismus. Nach der christlichen Lehre hängt vom Beistand Gottes Reinigung und Vollendung des Herzens und der ganzen Person ab d. i. ein ethisches Verhältniss zu Gott, während der Geister und Dämonendienst überall sittenverderbend gewirkt hat.

Ohne das innige Verhältniss zu einem persönlichen Gott und ohne Gewissheit einer künftigen Vergeltung sowohl des Guten als des Bösen ist eine thatkräftige Ethik nicht mehr möglich. Vollzieht sich alle Vergeltung auf Erden, nun wohl, so ist es ausreichend, nur den üblen Folgen

sich zu entziehen und pharisäische Heuchelei zu cultiviren um den Schein der Heiligkeit vor der Welt zu erlangen und damit den Lohn der Tugend.

Confucius kann sich dem nicht entziehen. Doch er selber ist frei von Heuchelei A. v, 27, vii, 2. 3. ix, 15, xiv, 30 etc. Wir müssen ihm das Zeugniss geben dass er wirklich aufrichtig nach Vollkommenheit strebte, soweit er Kenntniss davon hatte A, vii, 2.3.

Ihr sollt vollkommen sein! ist auch die ethische Grundforderung des Confucius A. viii, 9, D. M. xiii, 27; xi, 3, A. xiv, 13. Freilich nicht wie der Vater im Himmel, sondern wie der abstracte Heilige. Für Alle welche nicht von Natur Heilige sind, steht der

WEG DES EDLEN 君子之道

offen. Die ganze Confucianische Moral führt direct darauf hin, 君子 ist der eigentliche Grundbegriff des ganzen Systems und kehrt an 200 Mal wieder. Der Weg des Edlen geht vom Nahen zum Entfernteren, von der Erkenntniss und Ausgestaltung des Wahren und Guten zur Umgestaltung der Welt.

Im G. L. 大學 wird der ganze Stufengang dargelegt als: Unterscheidung der Dinge 格物, Vollständigkeit der Erkenntniss 致知, Wahrhaftigkeit der Vorsätze 誠意, Berichtigung der Herzens 正心, Cultivirung der ganzen Person 脩身, Besorgung der Familie 齊家, Ordnung des Staates 治國 und Friedebringung für das ganze Reich 平天下. Die drei letzten Punkte beziehen sich demnach auf die Wirksamkeit nach aussen in Beziehung zu andern Menschen, waehrend die fünf ersten die eigene Person angehen. 格物 wörtlich: Unterscheidung der Dinge heisst einfach so viel als

STUDIUM 學

denn alles Studium ist ja ein unterscheidendes Betrachten von Gegenständen, einerlei, ob dieselben real oder abstract sind. Jedenfalls muss man sie betrachten bis man eine Regel oder Princip 理 daraus gewonnen hat, das ist dann Erkenntniss. Man kann also auch sagen 格物 sei Sichtung des Materials. Aber es ist nicht etwa Naturwissenschaft, wie fälschlich der Ausdruck jetzt gebraucht wird; nicht Oekonomie 稼, Gartenbau 圃, A. XIII, 4, nicht Militairische Taktik 陳 A. XV, 1, — sondern bezieht sich auf den Menschen. Die Principien des Wan und Wu sind noch nicht auf die Erde gefallen. Die Vortrefflichen unter den Menschen erinnern (bewahren) das Erhabene, die gemeinen Menschen das Geringe derselben; Niemand ist ohne die Principien des Wan und Wu. Wie sollte der Meister nicht lernen und welchen Lehrer sollte er beständig anwenden! A. XIX, 22, 文武之道未墜於地在人賢者識其大者不賢者識其小者莫不有文武之道焉夫子焉不學而亦何常師之有.

Der Wandel, also die Ausübung, ist bei allem Studium Ziel und Zweck.

Der Edle, der beim Essen nicht Sattheit, beim Wohnen nicht Bequemlichkeit sucht, sondern eifrig ist in Geschäften, vorsichtig in Worten, der mit Leuten von Principien verkehrt, sich zu bessern — mag allein ein Freund des Studium's heissen, A. I, 14, 君子食無求飽居無求安敏於事而愼於言就有道而正焉可謂好學也已, I, 8 君子不重則不威學則不固, vgl. auch I, 7.

Blosses Denken ohne Studium, also ohne Zufuhr von Material, ist schädlich A. II, 15, 思而不學則殆,

oder doch nutzlos, selbst wenn man bei Tag das Essen, Nachts den Schlaf dem Denken opfert, XV, 50 吾常終日不食終夜不寢以思無益不如學也 vgl. auch A. IX, 29. Die Objecte sind Literatur 文, verbunden mit Anstand 禮 A. VI, 25, besonders die Lieder 詩, Lieder — Anstandsregeln XVI, 13, 不學詩無以言, 不學禮無以立 vgl. A. XVII, 9. Auch das Yik-king 易經 oder das Buch der Wandlungen wird von Confucius selber als sehr förderlich gepriesen A. VII, 16, 五十以學易可以無大過矣. Doch werden die Beispiele der Alten von Yao und Schun bis auf Confucius Zeit so oft erwähnt, dass Geschichte wohl mit den Hauptgegenstand des Unterrichts bildet A. VII, 19, 好古敏以求之者也. Der Wandel der heiligen und gerechten Männer der Vorzeit soll ja den Schüler anreizen zur Nachfolge. Denn das Studium soll zur Selbstverbesserung dienen, nicht es vor den Leuten zur Schau zu tragen A. XIV, 25 古之學者爲已今之學者爲人, im Gegentheil soll durch Studium Kenntniss der eigenen Fehler und Mängel erlangt werden A. XIX, 5, 曰知其所亡月無忘其所能可謂好學也已矣. Desshalb ist nicht Vielerlei, sondern Eines von Confucius erstrebt 子曰賜也女以予爲多學而識之者與對曰然非與曰非也予一以貫之 A. XV, 2, vgl. XV, 1. Nicht mehr als 3 Jahre sind nöthig es zu etwas zu bringen, A. VIII, 12, wörtl.: Wer drei Jahre lernt, ohne es zu etwas zu bringen, kommt nicht leicht dazu, 三年學不至於穀不易得也. Alle Neigungen und sittlichen Bestrebungen, wenn nicht durch Lernen regulirt, verderben. Humanität wird zu Thorheit, Weisheit zu Vagheit, Vertrauen zu Raubsucht, Geradheit zu Grobheit, Tapferkeit zu Unordnung (Insubordination), Festigkeit

zu Narrheit A. XVII, 8, 仁蔽愚, 智蔽蕩, 信蔽賊, 直蔽絞, 勇蔽亂, 剛蔽狂. Die Lernlust ist also Nähe der Weisheit, D. M. XX, 10 好學近乎知. Und darum setzt der Edle 君子 die Studien fort D. M. XXVII 道問學. Aus dem Lernen, der aufmerksamen Betrachtung des Materials, resultirt dann

DAS WISSEN 知,

die Erkenntniss und Weisheit. Dreierlei ist nöthig zu wissen, die Bestimmung 命, Sitte 禮 und Worte (Beredtsamkeit) 言 A. XX, 3. Die Erkenntniss der himmlischen Bestimmung wird auch sonst betont A. II, 4, 五十而知天命, Erkenntniss des Himmels 知天 D. M. XXIX, 4, ferner Menschenkenntniss A. XII, 22, 問知子曰知人 vgl. auch XIII, 3. Man soll sich's nicht anfechten lassen, von Menschen nicht gekannt zu sein, sondern — die Menschen nicht zu kennen A. I, 16, 不患人之不己知患不知人也. Geschichtskenntniss, A. II, 23 殷因於夏禮所損益可知也周因於殷禮所損益可知也其或繼周者雖百世可知也. Nach dieser Stelle kann man selbst hundert Generationen verstehen wenn man Einblick in die historische Entwickelung des Werdenden hat. So entfalteten sich die Sitten der Yin 殷 aus denen der Ha 夏, die der Tschau 周 aus denen der Yin 殷, und die der folgenden Generationen naturgemäss aus denen der Tschau 周. Kennt man das Frühere, so erkennt man leicht was spätere Zeit hinzu oder abgethan hat.

Aber man soll auch erkennen die eigne Beschränktheit, also Klarheit erlangen über das, was man weiss und nicht weiss, A. II, 17, 知之爲知之不知爲不知是知也 vgl. auch XIII, 3. Die Erkenntniss geht auf die

Ursache 所以 D. M. xx, 10.11, 好學近乎知力行近乎仁知恥近乎勇知斯三者則知所以脩身知所以脩身則知所以治人知所以治人則知所以治天下國家矣; auf Ursache und Wirkung G. L. I. 3, 知所先後. Daher ist blosse Erkenntniss nutzlos A. xv, 32, 知及之仁不能守之雖得之必失之. Der rechten Erkenntniss soll Auswahl der Guten folgen A. vii, 27, 多聞擇其善者而從之多見而識之知之次也. Der Erkennende ist daher frei von Ungewissheit A. ix, 28, 知者不惑 vgl. xiv, 30. Aber auch so ist sie noch nicht wie Vorliebe 好, die nicht wie Lust 樂 zum Guten A. vi, 18, 知之者不如好之者好之者不如樂之者. Sie besteht in Vollendung der Dinge D. M. xxx 成物知也; das ist der höchste Zielpunkt.

Aus Allem geht hervor, dass sowohl das Studium als die Erkenntniss durchaus ethische Bedeutung haben und nicht auf gelehrte Vielwisserei gehen. Praktische Rücksichten sind durchschlagend vgl. xiii, 5.

Die dritte Stufe ist Wahrhaftigkeit der Vorsätze 誠意. 意 sind zunächst

DIE GEDANKEN 意,

welche dann in Absichten und *Willen* übergehen. Der Ausdruck 意 wird G. L. vi erklärt: sich nicht selbst betrügen, eben so wie man Gestank verabscheut und Schönheit liebt. Das heisst Selbstgenügsamkeit. Deshalb muss der Elde aufmerksam auf seine Einsamkeit sein, 所謂誠其意者毋自欺也如惡惡臭如好好色此之謂自謙故君子必愼其獨也. Auch die folgenden Verse zeigen auf Absichten; vgl. vii über das Herz, vgl. D.M. xxxiii. Deshalb können wir das häufigere und prägnantere

Wort 志 dafür setzen; so A. IX, 4, 毋意 vorgefasste Meinung; wie ja auch 志 mit 主意 Wille oder wörtlich Hauptgedanke wiedergegeben wird. Es ist die Richtung des inneren Lebens damit bezeichnet, wovon die Gedanken einzelne Theile sind vgl. A. V, 25; XI, 25, 7.9, 各言其志 A. I, 11, 觀其志. Der Wille ist das eigentlich Individuelle, das innerste Eigenthum des Menschen, er kann nicht abgezwungen werden, A. XI, 25, 三軍可奪帥也匹夫不可奪志也 A. XVIII, 8, 不降其志. Die rechte Richtung ist aufs Studium, A. II, 4, 志于學; auf Humanität A. IV, 4, 志于仁; aufs Tao A. IV, 9, 志於道; A. VII, 6; vgl. A. XIX, 6. Das 誠意 will also, dass alle widerstreitenden Elemente alles Hin und Herschwanken entfernt werde, das kann nur geschehen, wenn bereits eine klare Erkenntniss gewonnen, während allerdings zu Erlangung derselben auch eine bestimmte Willensrichtung nöthig ist. Unter

HERZ 心

ist das gesammte Fühlen und Begehren begriffen, oft auch das Denken.

Da jedoch die Gedanken bereits abgesondert betrachtet sind, so haben wir es nur mit ersterem zu thun. Nach der Ausführung von G. L. VII heisst es: Im Zorn erlangt man nicht das Correcte, in Furcht oder Vorliebe oder Betrübniss erlangt man nicht das Correcte. Ist das Herz nicht bei sich, so sieht, hört und schmeckt man nicht; 所謂脩身在正其心者身有所忿懥則不得其正有所恐懼則不得其正有所好樂則不得其正有所憂患則不得其正心不在焉視而不見聽而不聞食而不知其味此謂脩身在正其心.

Alle in D. M. I. angeführten 4 Herzensäusserungen (später 7) Wohlgefallen 喜, Zorn 怒, Schmerz 哀, Freude 樂 lassen sich auf die beiden Begriffe 好 und 惡 zurückführen, das ist der Act der Anziehung und Abstossung des Herzens.

DIE VORLIEBE 好

geht aufs Fragen und Forschen, D. M. VI, 好問好察邇言, auf Studium A. I, 14, 好學也, V, 27; VI, 2, XIX, 5; das bringt nahe der Erkenntniss D. M. XX, 10, 好學近乎知; auf 仁 A. IV, 6, 好仁者; auf Gerechtigkeit 好義 A. XII, 20, XIII, 4; auf Anstand 禮 A. XIII, 4, XIV 44; auf Glauben 信 A. XIII, 4; auf Tugend überhaupt 德 A. IX, 17, XV, 12. Die so gerichtete Vorliebe steht aber im Zusammenhang mit der vorhergehenden Entwicklung des Edlen 君子.

Die Vorliebe des Volkes, der Menge, dagegen ist sehr zweifelhaft, A. XIII, 24. 鄉人皆好之未可也; sie muss untersucht werden, A. XV, 27, 衆惡之必察焉衆好之必察焉. Entschieden verwerflich sind Vorliebe für kleinliche Schlauheit A. XV, 16, 好行小慧難矣哉; für fleischliche Schönheit A. IX, 17, 吾未見好德如好色者也; XV, 12, wörtlich gleich. Selbstüberhebung D. M. XXVIII 賤而好自專哉及其身者也; Bedenklich ist die für Reichthum A. VII, 11, 富而可求也雖執鞭之士吾亦爲之如不可求從吾所好.

Diese Stellen sagen deutlich genug worauf die Regungen des Herzens sich beziehen sollen und worauf nicht. Es kommt auf das hinaus, was man später die fünf Cardinaltugenden nannte. Für 好 steht auch oft 欲 A. IV, 5, was dann anch weiter nichts heisst wie Begehren überhaupt,

A. II, 4, 從心所欲; III, 10, 欲觀之矣 17, 欲去告朔之餼羊 etc, auch 愛 A. XII, 10 愛之欲其生 ist synonym.

ABSCHEU 惡

ist das Gegenttheil sowohl von 好 als 欲; vgl. IV, 3, 6 XIII, 24, XV, 27, IV, 5; bedarf deshalb keiner besonderen Ausführung.

Wir kommen nun zum 脩身 d. h.

CULTUR DES LEIBES ODER DER PERSON 修身.

Nach dem Obigen kann sich der Ausdruck nur auf den Wandel beziehen, die Ausgestaltung oder Heraussetzung dessen was im Herzen verborgen ist durch Wort und That.

Zunächst wird Vorsichtigkeit im

REDEN 言

anempfohlen, A. I, 14, 愼於言, II, 18, 愼言其餘; XII, 3, 仁者其言也訒. Confucius war schweigsam 恂恂如也似不能言者 A. X, 1. Wird gesprochen, so soll es richtig sein, A. XI, 13, 夫人不言, 言必有中, XIII, 3, 君子於其言無所苟而已矣. Denn der Edle redet und schweigt zu rechter Zeit A. XV, 7. Zeitgemässes Reden werden die Menschen nicht überdrüssig A. XIV, 14, 時然後言人不厭其言. Die Rede sei treu 信, A. I, 7, 言而有信, A. XIII, 20, 言必信; XV, 5, 言忠信; denn gekünstelte Worte sind selten mit Humanität verknüpft A. I, 3, 巧言 . . . 鮮矣仁; A. V, 24; XV, 26; XVII, 17. Die Worte stehen, wenn normal, in beständiger Beziehung zum Wandel, dieser ist die Hauptsache und das erste, die Worte folgen hinten nach, A. II, 13, 先行其言而後從之; IV. 22,

古者言之不出恥躬之不逮也, 24, 君子欲訥於言而敏於行; D. M. XIII, 言顧行行顧言. Wo die Tugend vorhanden ist, da sind entsprechende Worte, aber nicht umgekehrt A. XIV, 5, 有德者必有言有言者不必有德. Desshalb darf blossen Worten nicht getraut werden, sondern ist der Gesichtsausdruck und besonders der Wandel zu betrachten, A. XII, 20, 察言而觀色; A. V, 9; 子曰始吾於人也聽其言而信其行今吾於人也聽其言而觀其行; A. XV, 22, 君子不以言舉人. Schweigen geht über Reden, denn der Himmel spricht nicht XVII, 19, 天何言哉四時行焉百物生焉天何言哉. Aber aus den Worten lernt man die Menschen kennen, A. XX, 3, 不知言無以知人也. Und die Worte des Edelsten sind Muster für Generationen D. M. XXIX, 5; 言而世爲天下則; seine Worte finden ungetheilten Glauben, XXXI, 3, 言而民莫不信.

DER WANDEL 行.

Dabei gilt das Gesetz der Gegenseitigkeit 恕. In negativer Form ist es ausgedrückt A. XV, 23, 有一言而可以終身行之者乎, 子曰其恕乎已所不欲勿施於人; vgl. D. M. XIII, 3. Positiv steht es deutlich D. M. XIII, 4, 君子之道四丘未能一焉所求乎子以事父未能也所求乎臣以事君未能也所求乎弟以事兄未能也所求乎朋友先施之未能也: Der Edle hat 4 Principien, wovon Confucius noch nicht eines vermag: dem Vater dienen, wie man's vom Sohn verlangt, dem Fürsten dienen wie man's vom (eignen) Diener verlangt, dem ältern Bruder dienen, wie man's vom jüngeren verlangt, den Freunden zuerst zu bieten, was man von ihnen verlangt. Dem Sinne

nach stimmt dazu D.M. x, 3, deutlich auch A. vi, 28,2: der Humane wünscht selbst eine Stellung und hilft Andern dazu, er wünscht eigne Anerkennung und gewährt sie auch Andern, 夫仁者已欲立而立人已欲達而達人.

Es ist wichtig, diese positive Seite klar hervorzuheben. Der christliche Prediger hat damit einen der besten Anknüpfungspunkte. Die Vortrefflichkeit des Christenthums leidet darunter keine Einbusse, denn schliesslich kommt es doch bei Ausführung des Princips auf die Gesinnung an. Das Christenthum hat den göttlichen Standpunkt, betrachtet die menschlichen Verhältnisse im Lichte des ewigen Lebens, Confucius nur zeitlich-irdisch. Habe ich also z. B. Schmeichelei gerne, so bin ich nach Confucius consequenter Weise verpflichtet, auch Andern zu schmeicheln. Die Chinesen der Jetztzeit gehen noch weiter und wenden den Satz auf Opium, Trinkgelage u. dergl. an. Das ist das Bedenkliche. Das Gute an der Maxime bleibt ohne christlichen Gehalt doch vorwiegend negativer Art, und lautet etwa: Leget Andern keine unerträglichen Lasten auf, die ihr selber mit keinem Finger anrührt.

Der Edle handelt dem Tao gemäss D M. xi, 君子遵道而行, seine Handlungen sind desshalb Gesetz für Generationen D.M. xix, 4, 行而世爲天下法. Im Allgemeinen gilt Tugendwandel A. xi, 2, 德行, besonders Kindlichkeit, Brüderlichkeit, Fleiss, Treue, Liebe gegen die Menge, Anhänglichkeit an Humane A. i, 6. 入則孝出則弟謹而信汎愛衆而親仁; auch sonst heisst es: der Wandel sei ehrlich und respectvoll A. xv, 5, 行篤敬; nicht um Gewinnstes willen A. iv, 12, 放於利而行多怨. Aber dreimalige Ueberlegung ist zuviel, zweimal genug A. v, 19, 季文子三思而後行子

聞之曰再斯可矣. Der Träge ist anzutreiben, der Uebereifrige zurückzuhalten A. XI, 21, 退故進之兼人故退之.

Beim Wandel kommen wir von selbst auf den Begriff der

TUGEND 德.

Der Edle 君子 bewegt sie in der Brust, A. IV, 11, 君子懷德, sie muss cultivirt 脩 A. VII, 3, festgehalten 據 6, und erweitert 弘 A. XIX, 2 werden. Denn Unbeständigkeit in der Tugend bringt in Schmach A. XIII, 22, 不恒其德或承之羞. Sie ist himmlischer Natur D.M. XXXII, 天德 A. VII, 22, 天生德於予. Die höchste Tugend freilich schon lange selten unter dem Volk A. VI, 27, 中庸之爲德也其至矣乎民鮮能久矣; auch Kenntniss derselben ist rar A. XV, 3, 知德者鮮矣, Vorliebe für Tugend ist gar nicht zu sehen, A. XV, 12, 已矣乎吾未見好德如好色者也; IX, 17, wörtlich gleich. Der Fürst, welcher durch sie regiert, ist dem Nordpol gleich in seiner Beständigkeit, um den sich das Heer der Sterne dreht. A. II, 1, 爲政以德譬如北辰居其所而衆星共之. Wer der Tugend ergeben ist, ist nicht einsam verwaist, sondern findet Nachbarn, A. IV, 25, 德不孤必有鄰. Durch sie werden Völker unterworfen A. XVI 1,11, 遠人不服則修文德以來之.

Es werden als die 3 Tugenden genannt: Weisheit, Humanität und Tapferkeit D.M. XX, 8 知仁勇三者天下之達德也; A. IX, 28, 知者不惑仁者不憂勇者不懼; A. XIV, 30, gleich, doch steht 仁 voran. An einer andern Stelle aber heisst es: Treue und Glauben als Hauptsache halten und der Gerechtigkeit nachjagen, das ist Erhöhung der Tugend A. XII, 10, 主忠

信徙義崇德也. In einer weiteren Stelle wird die Erhöhung der Tugend darin gefunden, dass man das Geschäft, also die Pflicht, das erste sein lässt, den Erfolg aber nur als Zweites, oder als Nebensache betrachtet 21, 先事後得非崇德與. Die Tugend des Volks wird bereichert durch Aufmerksamkeit für die Todten A. I, 9, 愼終追遠民德歸厚矣. d. h. es wird damit das menschliche Gefühl genährt, die Anhänglichkeit gepflegt. Weiteres unter 孝.

Ferner wird grosse und kleine Tugend unterschieden: Die grosse Tugend hält sich in ihren Gränzen, die kleine mag aus und ein gehen A. XIX, 11, 大德不踰閑小德出入可也. Grosse Tugend erlangt sicherlich ihre Belohnung, D. M. XVII, 大德必得其位必得其祿必得其名必得其壽; die kleine also nicht sicher. Ihre Wirkungsverschiedenheit ist D.M. XXX näher bezeichnet: die kleine Tugend erscheint in Lauf der Flüsse, die grosse in mächtigen Umgestaltungen. Das ists, worin die Grösse Himmels und der Erde bestcht. 小德川流大德敦化此天地之所以爲大也. Auf den Menschen angewendet heisst das: die kleine Tugend wirkt nur in einer Richtung befruchtend, die grosse Tugend allseitig. Weiter ist die Rede von höchster Tugend. Thei-pih (Thai-pah) 泰伯 hatte die höchste Tugend, da er das Reich dreimal ausschlug, auch Tschau 周 diente Yan 殷, obgleich zwei Drittel des Reiches ihm anhing, A. VIII, 1, 泰伯其可謂至德也已矣三以天下讓民無得而稱焉, 20, 三分天下有其二以服事殷周之德其可謂至德也已矣.

Tugend ist also nicht sowohl die Einzeltugend, sondern im Allgemeinen Tüchtigkeit zu irgend einer Aufgabe. Darum

heisst es A. XIV, 35, 驥不稱其力稱其德也, dass der Renner 驥 nicht nach Kraft 力 sondern nach seiner Tugend so heisst. Darum ist auch, wie oben von einer Tugend Himmels und der Erde, so von einer Tugend der Geister und Dämonen die Rede D.M. XVI 1, 鬼神之爲德其盛矣乎. Die menschliche Tugend entspricht immer dem innern, ächt ethischen Standpunkt, deshalb wird das selbstgefällige Dorfvolk Räuber der Tugend genannt A. XVII, 13, 鄉原德之賊也. Auf der andern Seite ist die Tugend der Wesensnatur 性之德 die völlig in Thätigkeit gesetzte reine Menschennatur und vereint daher das Tao des Aeussern und Innern, D.M. XXV, 性之德也合內外之道也. Die Eintheilung der Tugend in jene drei Haupttugenden 知, 仁, 勇, ist besser wie die später übliche in fünf 仁, 義, 禮, 知, 信. 知 Erkenntniss oder Weisheit ist ein Gebiet für sich und bereits oben dargelegt.

DIE TAPFERKEIT 勇

bezeichnet den Widerstand, die Furchtlosigkeit gegenüber allen Widerwärtigkeiten A. IX, 28; XIV, 30, 不懼. Aber sie führt zu Unordnung 亂 ohne Verbindung mit Gerechtigkeit A. XVII, 23, 君子有勇而無義爲亂, ohne Anstand A. VIII, 2 勇而無禮則亂, 10, 好勇疾貧亂也, ohne Studium d. h. Erkenntniss. Der Humane aber hat sie jedenfalls, während umgekehrt der Tapfere oder Unerschrockene nicht immer Humanität besitzt A. XIV, 5, 仁者必有勇勇者不必有仁. Dasselbe kann man von Gerechtigkeit sagen, denn wer das Rechte sieht und es nicht thut, ist ein Feigling A. II, 24, 見義不爲無勇也. Wer also die Ausübung wagt, ist ebenfalls tapfer.

DIE HUMANITÄT 仁

ist also die eigentliche menschliche Tugend. Mit Liebe können wir das Wort nicht übersetzen, da sie Z. B. die Liebe zur Weisheit etc. ausschliesst, wofür im Text beständig 好 steht. Auch, "perfect virtue" ist nicht adäquat, da das 至德 heissen würde. A. VII, 6 wird 仁 sogar von 德 unterschieden, von 知 A. VI, 21, etc. 仁 ist die Tugend des Menschen zum Menschen, sie schliesst Alles in sich, was sich darauf bezieht, schliesst alles aus, was nur dem Individuum gilt, wenn es nicht als Vorbedingung angesehen wird für das Verhalten unter den Menschen. Ohne sie sind Sitten und Musik werthlos A. III, 3, 人而不仁如禮何人而不仁如樂何. Administrationsfähigkeit erreicht sie noch nicht A. V, 7, 可使治其賦也不知其仁也可使爲之宰也不知其仁也可使與賓客言也不知其仁也, Reinheit 清 und Treue 忠 ebenfalls nicht A. V, 18. Sie wird gefördert durch Freundschaft A. XII, 24. 以友輔仁. Sie ist das Menschliche, und Anhänglichkeit an die Verwandten ist ihr grösstes D. M. XX, 5, 仁者人也親親爲大, A. VIII, 2, 君子篤於親則民興於仁; Kindlichkeit und Brüderlichkeit ihr Fundament, A. I, 2, 孝弟也者其爲仁之本與. Damit kommen wir zur Beschreibung dessen, worin die 仁 eigentlich besteht. Auffallend wird es erscheinen, dass D.M. XXV, es heisst: Selbstvervollkommnung ist Humanität 成己爲仁. Dieses wird aber sofort klar, wenn wir bedenken, dass alle Tugend nach aussen nur die Offenbarung, und zwar die ungezwungene, natürliche Offenbarung dessen ist, was die eigne Persönlichkeit in sich hält. Ohne Selbstvervollkommnung ist Humanität im vollen Sinne nicht möglich.

Mit Recht wird deshalb die ethische Selbstvervollkommnung 仁 genannt. Denn alle wahrhaft ethische Vervollkommnung ist bedingt durch den Verkehr mit andern Menschen. Unter den Menschen ist des Menschen Aufgabe, liegt sein Weg zur Vollkommenkeit, also sein nächster Ziel. Hierin weicht die Confucische Lehre vortheilhaft sowohl vom Taoismus als auch vom Buddhismus ab, und steht darin dem evangelischen Christenthum am nächsten. Humanität ist etwas wachsthumliches. Es giebt Edle ohne sie, aber keine gemeinen Menschen mit ihr A. XIV, 7, 君子而不仁者有矣夫未有小人而仁者也. Dagegen heisst es A. IV, 5. dass sie der Edle keinen Augenblick lässt, sondern seinen Namen durch sie erlangt und in allen Vorkommnissen ihr ergeben bleibt 君子去仁惡乎成名君子無終食之間違仁造次必於是顚沛必於是. Jedenfalls ist in jener Stelle XIV, 7, ein höherer Grad gemeint, denn es gibt ja wohl keinen Menschen, der ganz ohne Menschlichkeit wäre.

Wer sie sucht und findet, erfährt keinen Widerwillen A. VII, 14, 求仁而得仁又何怨. Sie ist nicht ferne und kommt auf Wunsch herbei A. VII, 29, 仁遠乎哉我欲仁斯仁至矣. Sie ist der Auftrag, den der Gebildete auszuführen hat und ist schwer A. VIII, 7, 仁以爲己任不亦重乎. Die Kräfte sind jedoch ausreichend sie zu üben, nur thun es die Leute nicht A. IV, 6, 有能一日用其力於仁矣乎我未見力不足者. Man fürchtet gewissermassen Humanität mehr als Wasser und Feuer, man sieht Leute ins Wasser und Feuer fallen und sterben, es ist aber noch Niemand gesehen worden, der in Humanität (Liebe) fiel und daran starb, A. XV, 34, 民之於仁也甚於水火水火

吾見蹈而死者矣未見蹈仁而死者也.
Doch kann einer auch schwere Dinge thun, ohne sie zu besitzen, A. XIX, 15, 爲難能也然而未仁 vgl. auch 16. Wenn der Wille darauf gerichtet ist, so begeht man kein Böses A. IV, 4, 苟志於仁矣無惡也. Confucius selber wagt sich noch nicht einen Humanen im vollen Sinne zu nennen, A. VII, 33, 若聖與仁則吾豈敢; er sprach auch selten von ihr A. IX, 1, 子罕言利與命與仁. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass in den ausgewählten Sentenzen des Meisters nicht oft davon geredet wird. Das Wort kommt besonders in den Analecten oft vor. Dagegen heisst es, dass Confucius oft sprach über Schi 詩, Schü 書, und Halten der Sittenregeln 執禮 A. VII, 17, 子所雅言詩書執禮皆雅言也, auch von Literatur 文章 A. VI, 12, 夫子之文章可得而聞也, welche Confucius zu verstehen behauptet, während in eigner Person den Edlen darzustellen er noch nicht erlangt habe A. VII, 32, 文莫吾猶人也躬行君子則吾未之有得. In der Darstellung des Edlen besteht aber eben die 仁, und damit ist der scheinbare Widerspruch zwischen jenen Stellen gelöst. Die näheren Bestimmungen der 仁 sind nun: Sich selbst überwinden und unter die Anstandsregeln beugen A. XII, 1, 克已復禮. Die Erklärung heisst dann: Was nicht den Sittenregeln entspricht nicht sehen, nicht hören, nicht reden, nicht rühren. Damit sind nur die Schranken angegeben, das Negative, worüber unter 禮 gesprochen werden wird. In zweiten Abschnitt desselben Buches A. XII, 2, heisst es 出門如見大賓使民如承大祭已所不欲勿施於人 beim Ausgehen sich benehmen als wie einen Gast empfangend, das Volk gebrauchend wie beim grossen Opfer assistirend, was man selbst nicht wünscht

Andern nicht zufügen, keinen Widerwillen im Lande, keinen in der Familie erregen, ist 仁. Es wird damit im Allgemeinen *Wohlverhalten* gefordert, was unter die beiden Begriffe 敬 und 恕 gefasst wird. Denn A. XIII, 19 wird die 仁 zerlegt in 恭, ehrwürdig in Zurückgezogenheit, 敬 respectvoll in der Ausübung der Geschäfte, 忠 treuergeben in Verbindung mit Menschen 居處恭執事敬與人忠. Da 恭 und 敬 zusammengehörige Begriffe sind, so unterscheidet sich diese Stelle von der der früheren nur durch Vertauschung von

恕 GEGENSEITIGKEIT UND 忠 TREUE.

Aber auch diese beiden Begriffe gehören zusammen, wie die Stelle A. IV, 15 吾道一以貫之. 夫子之道忠恕而已矣 beweist. 恕 bezieht sich mehr auf die Maxime, auf die Herzensstellung, während 忠 die Ausführung bezeichnet, besonders gegen Vorgesetzte A. III, 19, 臣事君以忠; es ist mehr Hingebung oder Diensttreue A. II, 20 使民敬忠以勸; aber auch gegen Niedere öfters gebraucht 行之以忠, D.M. XX, 14, 忠信重祿所以勸士也; im Allgemeien im Dienst anderer Menschen A. I, 4, 爲人謀而不忠乎; Freunden gegenüber XII, 23, 子貢問友子曰忠告; wird auch bloss von der Rede ausgesagt mit 信 verbunden, während von der Handlung, dem Wandel, 篤 und 敬 steht A. XV, 5, 言忠信行篤敬. Treue kann nicht ohne Belehrung lassen, A. XIV, 8 忠焉能勿誨乎; vgl. A. V, 18, 舊令尹之政必以告新令尹何如, 子曰忠矣, 曰仁矣乎曰未知焉得仁, wo zugleich gesagt ist, dass 忠 noch nicht 仁 ist. Darnach scheint die Treue überhaupt sich mehr auf die Rede zu beziehen, bei A. XII, 14 政 . . . 行之以忠 ist dann

an die obrigkeitlichen Erlasse zu denken. Mit 恕, Gegenseitigkeit, ist Treue, auch D.M. XIII, 3, verbunden, wo es heisst, dass sie nicht weit vom Tao abweicht, 忠恕違道不遠; auch da ist 忠 adjectivisch.

Das 敬 entspricht unserem

EHRERBIETUNG 敬,

oder Respect, und ist die andere Seite von 恭 Achtung, Würde. Letztere bezieht sich daher auch auf das Weilen in Zurückgezogenkeit A. XIII, 19, 居處恭, wird aber auch mit 敬 verwechselt A. XII, 5, 君子敬而無失與人恭而有禮. Ehrerbietung ist besonders gegen Eltern nöthig A. II, 7, 今之孝者是謂能養至於犬馬皆能有養不敬何以別乎; A. IV, 18, 又敬不違; gegen Obere A. V, 15 事上也敬 A. XV, 37 事君敬其事而後其食; für's Volk, gegen die Regierung etc. A. II, 20, 使民敬; XIII, 4, 上好禮則民莫敢不敬; VI, 1, 居敬; D.M. XIX, 5, 敬其所尊; gegen Geister A. VI, 20 敬鬼神; Opfer A. XIX, 1 祭思敬, der Fürst gegen Minister, D.M XX, 13, 敬大臣則不眩; Respect vor den Amtspflichten A. I, 5, 敬事; Respect des Edlen überhaupt, A. XII, 5, 君子敬而無失, A. XIV, 45, 君子修已以敬, D.M. XXX, 3, 君子不動而敬.

Anstand d. h. Ceremoniell ohne wahren Respect ist nicht beachtenswerth A. III, 26, 爲禮不敬吾何以觀之哉 wie A. III, 3 ohne 仁, 人而不仁如禮何. Diese Stelle zeigt klar die nahe Verwandtschaft von 仁 und 敬, ebenso die enge Verbindung beider mit Kindlichkeit 孝.

A. XVII, 6 wird die 仁 in die Ausübung von fünferlei gesetzt: 恭 Würde, 寬 Nachsicht, 信 Wahrhaftigkeit, 敏

Eifer und 惠 Gütigkeit; 仁能行五者於天下爲仁矣請問之曰恭寬信敏惠恭則不侮寬則得衆信則人任焉敏則有功惠則足以使人. Die Erklärung wird im Text selbst gegeben: Würde wird nicht verspottet, Nachsicht gewinnt die Menge, auf Wahrhaftigkeit verlässt sich die Menge, Eifer hat Verdienst, Gütigkeit befähigt (ist ausreichend) Menschen zu verwenden. Von 恭 war bereits ohen die Rede. Dass Nachsicht (Milde) und Gütigkeit Aeusserungen der Humanität sind, ist sofort einleuchtend. Bei 信

GLAUBEN 信

müssen wir bedenken, dass es durchaus nicht der christliche Begriff Glaube ist, der damit bezeichnet wird, sondern nur die Zuverlässigkeit im socialen Seben, *Vertrauen*, ist desshalb sehr häufig mit Treue 忠 in Verbindung gebraucht A. I, 8; XI, 24; XII, 10; XV, 5 忠信; D.M. XX, 14. Ohne Vertrauen können die Menschen nicht bestehen, wie Wagen nicht ohne Anspannvorrichtung für die Zugthiere; A. II, 22 人而無信不知其可也大車無輗小車無軏其何以行之哉. Glauben gilt es zwischen Freunden A. I, 4, und besonders zwischen Obrigkeit und Unterthanen A. I, 5; XII, 7; XIII, 4; XV, 17; XIX, 10; XX, 1; D.M. XXIX; XXXI; XXXIII.

EIFER 敏

sollte man meinen, gehöre eher zur Tapferkeit, stellt aber überhaupt die Humanität als thätiges Eingreifen, nicht als eim passives Gefühl etc. hin; A. I, 14; V, 14; VII, 19; XII, 1. 2; XX, 1, D.M. XX.

Noch eine andere Definition ist von 仁 gegeben A. VI, 20, nämlich, Der Humane hat erst

SCHWIERIGKEIT 難,

dann Gelingen was 仁 heissen mag, 仁者先難而後獲可謂仁矣. Das bezieht sich mehr auf die Ausübung. Bedenken der Schwierigkeiten, *consideration*, würde zur Weisheit gehören. Die richtige Erklärung wird A. XII, 3 爲之難言之得無訒乎 gegeben: der Humane ist zurückhaltend in seinen Worten, da er die Schwierigkeit der Ausführung 爲之 kennt. Nach A. XIV, 2, 克伐怨欲不行焉可以爲仁矣, 子曰可以爲難矣, 仁則吾不知也 ist es der negative Theil der Humanität und muss als solcher allerdings der eigentlichen 仁 vorausgehen. Dieser Theil besteht in der Unterdrückung von Ueberhebung, Eigenmächtigkeit, Widerwillen und Begierde 克, 伐, 怨, 欲. Damit wird auch jene Stelle A. XIX, 15 klar, die oben schon angeführt ist, dass Tschang 張 wohl das Schwere thun kann 爲難, aber noch nicht Humanität 仁, also nicht den positiven oder eigentlichen Theil derselben hat.

Wir haben nun die eigentlich socialen Tugenden in Familie und Staat zu betrachten. Zuerst die Besorgung der Familie 齊家. In der Familie ist die Haupttugend

KINDLICHKEIT 孝,

welche stark betont wird als die Fundamentaltugend des socialen Lebens A. I, 2, 孝弟也者其爲仁之本與; A. II, 21, 書云孝乎惟孝友於兄弟施於有政 vgl. auch XIII, 20. Sie besteht darin, nicht ungehorsam zu sein, den Eltern so lange sie leben nach den Anstandsregeln dienen, wenn todt—sie anstandsgemäss beerdigen und ihnen nach den Anstandsregeln opfern A. II, 5 生事之以禮死葬之以禮祭之以禮.

Confucius beklagt, dass er es nicht vermag, dem Vater zu dienen wie er selbst vom Sohn es fordert (aber sein Vater war lange todt) D.M. XIII, 4 所求乎子以事父未能也. Damit ist Alles zusammengefasst. Doch werden auch einzelne Ausführungen gegeben, z. B. die Aufführung der Kinder soll so sein, dass die Eltern keinen andern Kummer haben als über deren Krankheit; A. II, 6 父母唯其疾之憂.

So lange die Eltern leben, sollen (die Söhne) nicht in die Ferne wandern, wenn es geschieht, dann an einen bestimmten Ort A. IV, 9, 父母在不遠遊遊必有方. Blosse Ernährung der Eltern ohne Ehrerbietung ist viehisch A. II, 7, 今之孝者是謂能養至於犬馬皆能有養不敬何以別乎. Die Schwierigkeit ist im Gesichtsausdruck, dass Alles mit dem Ausdruck von Freudigkeit und kindlichem Respect und Liebe geschieht; schwere Arbeit zu übernehmen und Speise abtreten ist nicht schwer A. II, 8, 色難有事弟子服其勞有酒食先生饌曾是以爲孝乎.

Den Eltern dienend mag man zart ermahnen; sieht man, dass ihr Wille nicht nachgiebt, so sei man um so ehrerbietiger und nicht widerspenstig, leide ohne Murren A. IV. 8, 事父母幾諫見志不從又敬不違勞而不怨. Das Alter der Eltern soll nicht unbekannt sein, einerseits sich zu freuen, andrerseits bange zu werden (da sie dem Tod näher rücken) A. IV, 21, 父母之年不可不知也一則以喜一則以懼. Besonders aber zeigt sich die Kindlichkeit nach dem Tod der Eltern darin, den Weg des Vaters 3 Jahre nicht zu ändern A. I, 11, 父在觀其志父沒觀其行三年無改於父之道可謂孝矣; gleich IV, 20; vgl. XII, 18. König Wan 文 wird selig gepriesen, dass sein Werk von

seinem Vater begründet und vom eignen Sohne Wu 武 ausgeführt worden, D.M. XVIII, 無憂者其惟文王乎以王季爲父以武王爲子父作之子述之. Die Art des Begräbnisses 葬之以禮 richtet sich nach dem Rang des Vaters, die Art des Opfers 祭之以禮 nach dem Rang des Sohnes D.M. XVIII, 3. Die dreijährige Trauerzeit vertheidigt Confucius damit, dass wir 3 Jahre von den Eltern (auf den Armen) gehegt sind, A. XVII, 21, 予生三年然後免於父母之懷夫三年之喪天下之通喪也. Die Opfer für die Abgeschiedenen seien reichlich, A. VIII, 21, 菲飲食而致孝乎鬼神; D.M. XVII, und besonders XIX wird als *summa summarum* des Ahnendienstes gesagt, den Todten dienen wie den Lebenden, den Abgegangenen wie den Gegenwärtigen 事死如事生事亡如事存孝之至也.

Da diese kindlichen Pflichten das ganze chinesische Leben durchziehen besonders auoh die Staatsform A. II, 21; XIII, 20; D.M. XIX, und mit bedeutendem Wahrheitselement der crasseste Irrthum gemischt ist—wird diese Lehre so verhängnissvoll und das unübersteigliche Bollwerk dem Christenthum gegenüber. Die einfachste Consequenz ergibt, dass für Nachkommenschaft zu sorgen das wichtigste Geschäft der Söhne ist. D.M. XVII 孫保之 lässt das schon deutlich durchblicken, und Mencius hat später den Satz formulirt.

DIE VÄTERLICHE TUGEND 慈

den Söhnen gegenüber ist 慈 Mitgefühl, A. II, 20. Davon ist aber nur dieses Eine Mal die Rede. Auch besagt schon der Ausdruck, der Mitgefühl, Erbarmen, bedeutet, dass der Vater nicht eigentliche Pflichten gegen die Söhne hat, wenigstens wird nirgends davon geredet. Daraus kann

man dann wichtige Schlüsse ableiten aufs Verhältniss des Landesvaters zu seinen Landeskindern.

BRÜDERLICHKEIT 弟

wird oft mit Kindlichkeit zusammengenannt A. I, 2,6; II, 21; XI, 4; XIII, 20; D.M. XIX. Sie besteht in Freundschaft zu einander A. II, 21, 惟孝友于兄弟; in fröhlicher Harmonie 兄弟怡怡 A. XIII, 28, vgl. auch das Citat aus 詩 D.M. XV; besonders aber in der Unterordnung der jüngeren Brüder unter den ältesten A. IX, 15 入則事父兄. Rasche Personen, welche Vater und älteren Bruder haben, dürfen nicht handeln, ohne sie um Erlaubniss zu fragen A. XI, 21 有父兄在如之何其聞斯行之; phlegmatische Personen dagegen sollen augenblicklich handeln 聞斯行之 A. XI, 21. Confucius selber beklagt, nicht zu vermögen, dem ältern Bruder so zu dienen, wie er selber es vom jüngern verlange, D.M. XIII, 4, 所求乎弟以事兄未能也. Diese lebenslange Unterordnuug der jüngern Brüder ist auch eine Wurzel vieler Uebel und nur haltbar durch die Verbindung mit dem Ahnendienst.

Schwestern werden gar nicht erwähnt. Auch über das Verhältniss der

EHELEUTE 夫婦

ist keine Rede, nur als Gleichniss erwähnt in D.M. XII, ebenso A. XIV, 18 豈若匹夫匹婦之爲諒也自經於溝瀆而莫之知也. Die Anhänglichkeit 諒 bis zum Tode, sich im Graben ersäufen ohne dass Jemand etwas davon weiss: das kann nicht Vorbild für den Edlen sein, obschon diese Ergenbeheit auch D.M. XII *tertium comparationis* zu sein scheint. Ferner heisst es A. XVII, 25

唯女子與小人爲難養也近之則不孫遠之則怨, dass 女子 und 小人 schwierig zu behandeln seien; hält man sie nahe, so sind sie nicht demüthig, hält man sie ferne, so werden sie missmuthig. Nach den Commentaren sind diese 女子 nicht Weiber im Allgemeinen, sondern Concubinen. Durch weibliche Musikanten wurde Confucius auch aus Lu 魯 vertrieben A. XVIII, 4, 齊人歸女樂季桓子受之三日不朝孔子行. Gegen die Fleischeslust 色 d. h. sinnliches Wohlgefallen an Schönheit, besonders weiblicher, spricht Confucius überhaupt oft A. I, 3, 7; II, 8; V, 24 etc.

Jedenfalls ist aber in Beziehung aufs weibliche Geschlecht eine bedeutende Lücke in Confucius' System, aber eben hauptsächlich veranlasst durch die alt überlieferte Poygamie, gegen welche Confucius nichts einzuwenden hat; ist er doch selber Sohn eines Kebsweibes.

FREUNDSCHAFT 友

steht in der Mitte von Familientugenden und Staatstugend, denn wer den Verwandten nicht gehorcht, traut den Freunden nicht, wer den Freunden nicht traut, erlangt nicht das Vertrauen der Oberen. D.M. XX, 17 不順乎親,不信乎朋友矣,不信乎朋友,不獲乎上矣. Die Freunde seien nicht verschieden vom eignen Character A. I, 8, 無友不如已者; A. IX, 24 wörtl. gleich. Widerwillen verbergen und als Freund erscheinen ist eine Schande A. V, 24 匿怨而友其人左丘明恥之丘亦恥之. Der Edle gewinnt Freunde durch literarische Bestrebungen und fördert seine Humanität durch die Freundschaft A. XII, 24 君子以文會友以友輔仁. Das Wohlgefallen an viel ausgezeichneten Freunden ist vortheilhaft A. XVI, 5 樂多賢

友益矣. Es gehört mit zur Humanität, die Humanen unter den Gebildeten zu Freunden zu haben A. XV, 9 仁...友其士之仁者. Dreierlei Freundschaft ist vortheilhaft, mit Geraden, mit Aufrichtigen, und mit Erfahrenen; dreierlei Freundschaft ist schädlich, mit Aufgeblasenen, mit Süsslichen und mit Zungenfertigen (Sophisten), A. XVI 4 益者三友, 損者三友, 友直友諒友多聞益矣, 友便辟友善柔, 友便佞損矣. Was man an Freunden sucht, zuvor zu gewähren, hat Confucius noch nicht erreicht, D.M. XIII 所求乎朋友, 先施之未能也.

In Verbindung mit Freunden ist Vertrauen 信 das Entsprechende A. I, 4, 與朋友交而不信乎; A. V, 25, 朋友信之. Das wird V, 7 auf 言 "Worte" bezogen 與朋友交言而有信. Unter Freunden ist der Gebildete ernst und nachdenklich, A. XIII, 28, 士...朋友切切偲. Zudringlichkeit führt die Freunde zu Entfremdung A. IV, 28, 朋友數斯疏矣. Die Freundschaft besteht in treuer Ermahnung und guter Leitung; gehts nicht, soll man einhalten und nicht sich selber verunglimpfen A. XII, 23 忠告而善道之, 不可則止, 毋自辱焉. Tsz-Lu 子路 wünscht was er Herrliches hat, mit Freunden zu theilen, und nicht unwillig zu werden, auch wenn sie die Sachen verderben, A. V, 25, 與朋友共敝之而無憾. Starb dem Confucius ein Freund, der keine Zuflucht hatte, so liess er ihn begraben, während er sich nicht verneigte vor Geschenken von Freunden, welche nicht in Opferfleisch bestanden, wenn es auch Wagen und Pferde waren A. X, 15, 朋友死無所歸曰於我殯朋友之饋雖車馬非祭肉不拜.

Die Freundschaft ist damit als uneigennützig in Beziehung auf Geld und Gut charakterisirt, während Gemein-

schaft und Förderung in den idealen Bestrebungen das Wesen bildet.

Wir kommen zum öffentlichen Leben. Da gelten vorzüglich zwei Begriffe, nämlich 義 und 禮.

RECHT UND GERECHTIGKEIT 義

steht im Gegensatz zum Vortheil A. XIX, 1, 見得思義; IV, 16, 君子喻於義小人喻於利 und Vorurtheil, A. IV, 10, 君子之於天下也無適也無莫也義之與比. Recht ist das Angemessene 宜 D.M. XX, 5 義者宜也, bildet daher das Wesen des Edlen A. XV, 17 君子義以爲質; XII, 20, 夫達也者質直而好義. Die Tugend wird durch Gerechtigkeit erhöht A. XII, 10, 徙義崇德也: Rechtes zu sehen und nicht thun ist Feigheit A. II, 24 見義不爲無勇也. Tapferkeit dagegen ohne Gerechtigkeit führt beim Edlen zu Verwirrung des Landes, beim Niedern zu Raub, A. XVII, 23 君子義以爲上君子有勇而無義爲亂小人有勇而無義爲盜. Anstellung ausschlagen ist nicht recht, denn die Ordnung zwischen Alter und Jugend darf nicht schwinden wie viel weniger das Recht zwischen Fürst und Minister A. XVIII, 7, 不仕無義長幼之節不可廢也君臣之義如之何其廢之. Auch der Dienst des Volks soll nur rechtmässig beansprucht werden A. V, 15, 其使民也義, A. VI, 28 務民之義. Bleiben die Oberen im Recht, so bleibt das Volk willig unterthänig A. XIV, 14, 義然後取人不厭其取; XIII, 4, 好義則民莫敢不服. Confucius klagt aber auch über den Mangel an Rechtsgefühl zu seiner Zeit, die Menge sitzt und schwatzt den ganzen Tag ohne aufs Recht zu kommen A. XV, 16, 羣居終日言不及義. Solche

Edle, welche Recht thun, ihr Tao zur Anerkennung zu bringen hat Confucius noch nicht gesehen, A. XVI, 11 行義以達其道, und es gehört mit zur Traurigkeit des Confucius, selber Recht zu hören und sich ihm nicht widmen zu können A. VII, 3, 聞義不能徙是吾憂也.

Eine viel grössere Bedeutung als das Recht hat jedenfalls

DAS CEREMONIELL 禮

in Confucius' System. 禮, auch Anstand, Sitte, Sittsamkeit, besteht nicht in Edelstein und Seide A. XVII, 11, 禮云禮云玉帛云乎哉, sondern geht aus den Verwandtschaftsgraden und Ehrenstufen hervor, macht also die Unterschiede des socialen Lebens aus D.M. XX, 5, 親親之殺尊賢之等禮所生也. Mit der scharfen Betonung der 禮 will also Confucius nichts anderes, als dem Communismus, der Gleichheit Aller, die Spitze bieten. Confucius kennt keine allgemeinen Menschenrechte, sondern nur Vorrechte einer Classe der andern gegenüber vgl. D.M. XIX, 4; A. III, 22; XIII, 3. Darum ist das Ceremoniell besonders von den Oberen strict zu befolgen A, XIII, 4, 上好禮則民莫敢不敬; XIV, 44 上好禮則民易使也, III, 19, 君使臣以禮; D.M. XX, 14, 齊明盛服非禮不動. Der Edle hat Achtung und Anstand im Verkehr mit den Menschen A. XII, 5 君子...與人恭而有禮; Recht ist das Wesen des Edlen und mit Anstand übt er es aus A. XV, 17 君子義以爲質禮以行之. Reiche, welche Anstand lieben, stehen hoch A. I, 15, 富而好禮者也. Immerhin ist es nur wie ein äusserer Schmuck A. III, 8 繪事後素, 曰禮後乎; Anstand ohne Humanität ist nichts nütze A. III, 3, 人而不仁如禮何, ohne Ehrerbietung oder Trauer ebenfalls nicht; A. III, 25 爲禮不敬

臨喪不哀吾何以觀之哉. Aber die Tugenden werden durch Anstand vollendet, D.M. xx, 5, 仁...義...禮所生也; xxvii, 6, 敦厚以崇禮. Ehrgefühl mit Anstand gepaart hält Scham und Schande ab, A. i, 13 恭敬於禮遠恥辱也. Ohne Anstand wird das Ehrgefühl zu Mühsal, Vorsicht wird Scheuheit, Tapferkeit führt zu Unordnung, Geradheit zu Grobheit, A. viii, 2, 恭而無禮則勞愼而無禮則葸勇而無禮則亂直而無禮則絞; A. xvii, 24 君子惡勇而無禮者. Ohne 禮 hat man nichts, den Charakter festzustellen, A. xx, 3, 不知禮無以立也. Der Edle überwindet sich und beugt sich diesen Anstandsregeln, sieht, hört, redet und rührt sich nicht wider dieselben A. xii, 1, 克己復禮非禮勿視非禮勿聽非禮勿言非禮勿動; D.M. xx, 14, 非禮不勤所以脩身也. Beim Anstand ist Anmuth schätzenswerth, oder die Hauptsache, aber Anmuth ohne durch Anstand geregelt zu sein, geht nicht an A. i, 12 禮之用和爲貴,有所不行知和而和不以禮節之亦不可行也. Confucius sprach oft vom Halten der Anstandsregeln, A. vii, 17, 子所雅言詩書執禮皆雅言也. Seine Stellung zu den überlieferten Sitten erscheint jedoch nicht consequent. A. iii, 4 林放問禮之本子曰大哉問禮與其奢也寧儉, sagt er, dass die Grundlage besser sparsam als verschwenderisch sei, doch aber liebt er die betreffende Sitte mehr als das Schaf A. iii, 17, 爾愛其羊我愛其禮; folgt ein Mal der Menge entgegen dem Alterthum, das andere Mal umgekehrt, A. ix, 3, 麻冕禮也今也純儉吾從衆拜下禮也今拜乎上泰也雖違衆吾從下. Nach A. ii, 23, ist die 禮 der Tschau 周 die vorzüglichere, weil sie auf Yin 殷 und die

Yin 殷 auf Hea 夏 basirt ist 殷因於夏禮所損益可知也周因於殷禮所損益可知也. Nach D.M. XXVIII, 5, 吾說夏禮杞不足徵也吾學殷禮有宋存焉吾學周禮今用之從周 verglichen mit A. III, 9 宋不徵也 folgt Confucius der 周禮, weil 夏 und 殷 zu seiner Zeit keine hinreichende Bestätigung mehr hatten. Eine bunte Mischung ist H. XV, 1, (v. 2-4) gegeben: Folge den Jahreszeiten von 夏, besteige die Wagen von 殷, kleide dich mit der Mütze von 周. Nach A. XI, 1 folgt Confucius denen, die zuerst Anstand und Musik vorbrachten, und die er als Wilde bezeichnet im Gegensatz zu den spätern Edlen, 先進於禮樂野人也後進於禮樂君子也如用之則吾從先進. Es scheint auch nicht zu den oben angeführten Stellen zu stimmen, dass nur der Kaiser feststellen kann, was als Sitte zu gelten hat, und von den Kaisern nur der Tugendhafte D.M. XXVIII, 非天子不議禮,雖有其位苟無其德不敢作禮樂焉雖有其德苟無其位亦不敢作禮樂焉, A. XI, 25 如其禮樂以俟君子; A. XVI, 2, 天下有道則禮樂征伐自天子出. Da diese Anstandsregeln so wichtig sind in allen Lebensbeziehungen, in Familie, A. II, 4 生事之以禮死葬之以禮祭之以禮, und Staat, A. II, 3 齊之以禮, zugleich als etwas Heiliges und Unantastbares von allen Menschen ausser dem tugendhaften Kaiser zu betrachten sind, so folgt von selbst, dass sie ein verhängnissvolles Ding sind, um so mehr, da sich, trotz aller Vorschriften, im Volk doch allmählig viele Abweichungen und meistens zum Schlechtern einbürgern, woran Niemand gern die Hand der Reform legt. So ist es Factum dass viele der jetzigen Gebräuche denen im Lei ki 禮記 etc. vorgeschrie-

benen schnurstracks entgegen sind z. B. Gräberdienst, Musik bei Hochzeiten, Empfang der Braut, auch das Schaf A. III, 17 ist trotz Confucius aufgegeben worden. Jedenfalls ware es interessant, alle die umgestalteten Gebräuche zusammenzustellen. Der Prediger könnte damit manchen Eimwand abweisen. Interessant ist, dass Confucius nach A. XIV, 46 es nicht unter seiner Würde findet einen unverschämten Menschen mit dem Spazierstock zu bearbeiten.

MUSIK 樂

Mit dem Anstand 禮 in enger Verbindung steht die Musik. Confucius schenkte ihr grosse Aufmerksamkeit, aber es kommen keine Angaben über die eigentliche Theorie, obschon dieselbe alt zu sein scheint, z. B. 史記 die älteste Geschichte und 爾雅 das älteste Wörterbuch schon theoretische Ausführungen über Musik enthalten. Was Confucius mit dem Musikdirector A. III, 23 子語魯大師樂曰樂其可知也始作翕如也從之純如也皦如也繹如也以成 bespricht, bezieht sich nur auf die Aufführung: Der Anfang (*Ouverture*) sei wie gemischt (disharmonisch?), der Fortgang wie ungemischt, wie abgeklärt, wie entfaltet sei der Schluss. Wie grossartig füllte das Durcheinander des Kwan-tshui 關雎 die Ohren, als der Musikdirector Tschi 摯 begann A. VIII, 15 師摯之始關雎之亂洋洋乎盈耳哉. Als Confucius in Tshi 齊 die Schao 韶 Musik hörte, verlor er für 3 Monate den Geschmack an Fleisch. Ich ahnte nicht, sagte er, dass Musik zu solcher Höhe gebracht werden könnte, A. VII, 13, 子在齊聞韶三月不知肉味曰不圖爲樂之至於斯也. Als Confucius von Wei 衞 nach Lu 魯 zurückgekehrt war, wurde die

Musik correct, die Festlieder und die Lobgesänge erhielten alle ihren rechten Platz, A. XI, 14, 子曰吾自衛反魯然後樂正雅頌各得其所. Die Musik habe den Schao 韶 Tanz, banne die Klänge von Tscheng 鄭, denn sie seine überschwänglich A. XV, 10 樂則韶舞, 放鄭聲鄭聲淫. Daraus ergibt sich schon, dass Musik, Gesang und Tanz, oder Mimik, verbunden waren in den alten Musikaufführungen. Von Instrumenten werden auch mehrere erwähnt, z. B. Glocken und Trommeln A. XVII, 11, welche allein nicht die Musik ausmachen, zweierlei Harfen 琴瑟 D.M. XV; A. XI, 14; XVII, 20 孔子取瑟而歌. Also Confucius selber spielte und sang auch, seine Schüler verstanden es ebenfalls, vgl. A. XI, 25, v. 7. Ueben darf, ja soll jeder Gebildete die Musik, denn erhoben wird man von Poesie, bestätigt von Anstand und vollendet von der Musik, A. VIII, 8 興於詩立於禮成於樂. Die Einführung neuer Musik oder Umgestaltung der alten ist jedoch einzig und allein Sache des Kaisers, A. XVI, 2 天下有道則禮樂征伐自天子出, und zwar nur des Tugendhaften; wer nur den Thron, aber nicht die Tugend hat, soll sich nicht an Bereitung von Anstandsregeln und Musik wagen, ebenso nicht, wer die Tugend aber nicht den Thron hat. D.M. XXVIII, 4 雖有其位苟無其德不敢作禮樂焉雖有其德苟無其位亦不敢作禮樂焉. Der ausschweifenden Musik seiner Zeit is Confucius nicht gewogeu, trotzdem sie als die höhere gepriesen wird, er hält sich dann lieber zu denen, welche die Anfänge in Anstand und Musik hervorbrachten und für Wilde gelten, A. XI, 1. Für den Einzelnen ist Musik ohne Humanität nutzlos A. III, 3 人而不仁如樂何. Im Staatsleben hat sie auch grosse Bedeutung in Verbindung mit dem Anstand. Denn werden

die Geschäfte (Pflichten) nicht vollendet, so blühen Anstand und Musik nicht, und wenn das nicht der Fall, sind die Strafen nicht angemessen, XIII, 3, 事不成則禮樂不興,禮樂不興則刑罰不中.

Das ist eine wunderliche Uebertreibung und Umkehrung des wahren Sachverhältnisses. Dass die Musik im Zusammenhang steht mit dem Volks-Charakter ist keine Frage. Eine Musik, die dem Geschmack des Volkes fremd ist, wird nie populär. Von Einfluss der Musik auf die Volkssitten und sogar auf Anwendung der Strafgesetze kann jedoch vernünftigerweise nicht die Rede sein. Der Mensch macht die Musik, nicht die Musik den Menschen.

Damit sind wir zur eigentlichen

STAATSLEHRE 政

gekommen. Ordung des Staats 治國 und Friedebringung für das gauze Reich 平天下 werden damit eigentlich zusammengefasst. Die Staatslehre setzt alle oben besprochenen Begriffe resp. Tugenden, die vollständige Cultur der eignen Person voraus A. XIII, 13, 苟正其身矣於從政乎何有不能正其身如正人何; D.M. XX, 14. Durch Tugend die Regierung geübt, macht sie fest wie den Nordpol, A. II, 1; 爲政以德譬如北辰居其所而衆星共之. Bloss äussere Regierung (d. h. Verordnungen) ist der Tugend entgegengesetzt, A. II, 3. 道之以政齊之以刑民免而無恥道之以德齊之以禮有恥且格. Kindlichkeit und Brüderlichkeit sind nöthig, ausser ihr keine besondern Regeln, A. II, 21, 惟孝友于兄弟施於有政. Die Regierung besteht überhaupt in Regulirung d. h. Zurechtsetzung 正 A. XII, 17 政者正也子帥以正孰敢不正. Das geschieht dadurch, wenn der Fürst Fürst,

der Minister Minister, der Vater Vater, der Sohn Sohn ist, A. XII, 11, 齊景公問政於孔子孔子對曰君君臣臣父父子子. Aber der Fürst muss das Gute wollen, so wird das Volk von selbst gut; darum ist auch Todesstrafe nicht nöthig, A. XII, 19 子爲政焉用殺子欲善而民善矣. Fürsten sollen vorangehen, so folgt das Volk (A. XII, 17 s. oben), und dürfen nicht müde werden darin, A. XIII, 問政, 曰先之勞之, 請益曰無倦. A. XII, 14, 政...居之無倦行之以忠. Die Aufgabe ist: genug Speise fürs Volk zu haben, Waffen und Vertrauen. Wenn nöthig, kann man Waffen entbehren, dann Speise, aber ohne gegenseitiges Vertrauen, besonders des Volks gegen die Oberen kann eine Regierung nicht bestehen, A. XII, 7, 子貢問政子曰足食足兵民信之矣, 子貢曰必不得已而去於斯三者何先, 曰去兵, 子貢曰必不得已而去於斯二者何先, 曰去食自古皆有死民無信不立. Werden die Nahen erfreut, so kommen die Fernen von selber herbei A. XIII, 16 政...近者說遠者來. Das sind jedenfalls gesunde Grundsätze. Die Regierung hat auch dafür zu sorgen, dass Alles mit dem rechten Namen genannt wird, dass sich also kein Unrecht hinter erschlichenem und gleissendem Namen versteckt. Das Resultat daraus ist, dass die Strafen adäquat werden und das Volk weiss wie es Hand und Fuss rühren kann, A. XIII, 3 爲政子將奚先, 子曰必也正名乎,...名不正則言不順言不順則事不成, 事不成則禮樂不興, 禮樂不興則刑罰不中刑罰不中則民無所措手足; (wird auch nach A. XII, 11 君君臣臣父父子子 erklärt; dass Jedermann das wirklich darstellt was er sich nennt.) Es soll keine Uebereilung

stattfinden, da die Gründlichkeit, darunter leidet, kein Liebäugeln mit geringen Profitchen, da das die Vollendung grosser Geschäfte hindert, A. XIII, 17, 子夏爲莒父宰問政,子曰無欲速無見小利,欲速則不達見小利則大事不成.

A. XX, 2, antwortet Confucius auf die Frage des Tsz-Tschong 子張, wie man sich zu verhalten habe, die Regierung in guten Gang zu bringen: Man ehre die fünf schönen Dinge und banne die vier schlechten, 1, Güte ohne Verschwendung 惠而不費 d. h. nach dem was Gewinn dem Volk ist, verleiht er Gewinn 因民之所利而利之, 2, Lasten auflegen (Frohndienst) ohne Widerwillen zu erregen, 勞而不怨, d. i. Auswahl derjenigen Arbeiten, welche gethan werden können 擇可勞而勞之, 3, Begehren ohne Habsucht 欲而不貪, d. h, nur Humanität begehren und sie erlangen 欲仁而得仁; 4, Erhabenheit ohne Hochmuth, 泰而不驕, d. h. einerlei, ob bei Vielen oder Wenigen, Kleinen oder Grossen, der Edle wagt nicht nachlässig zu sein 無衆寡無小大無敢慢; 5, Ehrfurchterregend ohne Wildheit 威而不猛, d. h. macht richtig seine Kleider und Kopfbedeckung, sein Blick hat den Ausdruck der Dignität, so dass die Menschen ernstlich zu ihm mit Furcht aufblicken 正其衣冠尊其瞻視儼然人望而畏之.

Die vier bösen Dinge sind; 1, Tödten ohne (vorherige) Belehrung, d. h. Grausamkeit 不教而殺謂之虐; 2, Vollendung erwarten ohne Mahnung d. h. Bedrückung 不戒視成謂之暴; 3, Nachlässige Verordnungen zu bestimmter Zeit treiben d. h. Raub, 慢令致期謂之賊; 4, Schliesslich, mit Menschen verkehrend Ausgeben und Einnehmen in schäbiger Weise, d. h. nur Controleur sein 猶之與人也出納之吝謂之有司.

Eine gute Regierung hängt also besonders von der Vortrefflichkeit des Fürsten ab, ausserdem aber auch von tüchtigen Beamten, deren Auswahl sich der Regent angelegen sein lassen muss; A. XIII, 2, 曰先有司赦小過舉賢才,曰焉知賢才而舉之,曰舉爾所知爾所不知人其舍諸. D.M. XX, 14 哀公問政,子曰文武之政在方策其人存則其政舉其人亡則其政息,人道敏政地道敏樹夫政也者蒲盧也,故爲政在人取人以身脩身以道脩道以仁. Es sind Leute nöthig von Entschiedenheit 果, Scharfblick 達, technischer Fertigkeit 藝, A. VI, 6. Blosse Gelehrsamkeit ist unbrauchbar A. XIII, 誦詩三百授之以政不達使於四方不能專對雖多亦奚以爲.

Man kann 3 Arten brauchbarer Beamten unterscheiden: die ersten und besten sind solche welche in eigner Aufführung schamhaft sind, und wenn abgesandt in irgend eine Gegend, den Befehl des Regenten nicht zu Schimpf machen. Die zweiten sind solche, welche von Verwandten als kindlich, von Clangenossen als brüderlich bezeichnet werden. Die dritten sind die, deren Worte treu und deren (Auftreten) Wandel entschieden ist, das sind hartnäckige kleine Leute, A. XIII, 20. 子貢問曰何如斯可謂之士矣,子曰行已有恥使於四方不辱君命可謂士矣,曰敢問其次,曰宗族稱孝焉鄉黨稱弟焉,曰敢問其次,曰言必信,行必果,硜硜然小人哉. Die Beamten der damaligen Zeit bezeichnet Confucius aber als Maulaffen, ib. 斗筲之人.

Sind die Einzelstaaten wie auch die kaiserliche Domaine in dieser Weise regiert, so ergibt sich natürlich die friedliche Ordnung des ganzen Reichs von selbst, namentlich

wenn ein tugendhafter Kaiser an der Spitze steht. Im XX. Buch der Analecten wird eine kurze, aber gute Charakteristik der

ALTEN KAISERLICHEN MUSTERREGIERUNGEN 平天下

gegeben. Die Hauptpunkte sind von Yao 堯 und Schun 舜: die vom Himmel verliehene Reihenfolge weilt auf deiner Person, halte ohne Wanken ihr Centrum fest, entsteht Elend innerhalb der vier Meere, so kommen die himmlischen Einkünfte an's ewige Ende (hören auf); vgl. auch A. XIV, 45; VIII, 19; G.L. IX, 4; D.M. VI; XVII, 1; XXX, 1; VI, 28; XII, 22,6. XV, 4.

Daraus ergibt sich, dass die Regierung als von Gottes oder doch als von Himmels Gnaden angesehen wird. Aber eben desshalb hat der Regent Alles aufzubieten in den himmlischen Wegen, d. h. in der Mitte des Tao, des festgewurzelten Ganges der Dinge, zu verbleiben, darf nicht darüber hinaus gehen, aber auch nicht hemmend in den Weg treten. Thut der Fürst das Letztere, so stört er die allgemeine Harmonie und es kommt Verwirrung und Elend. Damit wendet sich das Volk von ihm ab, und der Regent verliert seine Einkünfte, d. h. den Thron.

Thang 湯 geht mehr in die Tiefe. Er bringt Opfer und gelobt es nicht zu wagen die Sünden zu vergeben (hingehen zu lassen) noch die Diener Gottes ins Dunkel zu setzen; er will sie auswählen nach dem Herzen Gottes 簡在帝心. Habe ich Sünde an eigner Person, sie habe nichts zu thun mit den 10000 Gebieten, haben die Gebiete Sünde, so sei die Sünde auf meiner Person, A. XII; 22,6; G.L. II, 1.

Hier haben wir etwas, was hoch über Confucius steht und als Ideal eines theistischen Monarchen gelten kann. Wir können drei wichtige Punkte hervorheben; 1, Aner-

kennung der Abhängigkeit vom majestätischen Herrscher in der Höhe, Gott; 2, Auswahl der Beamten dem Willen Gottes gemäss, also solcher, welche den göttlichen Anforderungen an den Menschen entsprechen, nicht bloss den materiell technischen; 3, ernste Auffassung der Sünde, sie ist zu gross, als dass Menschen sie vergeben könnten; aber der Regent tritt als Stellvertreter für's Volk hin.

Es ist sehr zu bedauern, dass Confucius nicht daran angeknüpft hat. Die Tschau 周 d. h. Wan 文, Wu 武 und besonders Herzog Tschau sind blosse Staats-und Weltmänner, die specielleren Vorbilder des Confucius vgl. A. VIII, 10; IX, 5; XIX. 22; G.L. III, 3; D.M. XVII, 4; XVIII: XX, 2; XXVI, 10; XXX, 1; XIX: Herzog Tschau 周公 A. VII, 5; VII, 11; XI, 16; XVIII, 10; D.M. XVIII, XIX.

Die Tschau 周 hatten grosse Gaben und die guten Menschen wurden damit bereichert. Sie sorgten für Gewicht und Masz, revidirten die Gesetze, stellten die eingegangenen Aemter wieder her, erhoben die zerstörten Städte wieder, setzten die Erbtitel fort, erhöhten die Zurückgezogenen. Was sie für das Wichtigste hielten war des Volkes Nahrung, Trauer und Opfer.

Die Milde gewann die Menge, das Vertrauen machte das Volk dienstbereit, der Eifer hatte Verdienste, die Unparteilichkeit 公 erfreute (beglückte) 4-9.

Trotz ihrer Flachheit im Vergleich mit Thang 湯 haben die Tschau 周 doch noch mehr idealen Gehalt wie viele neuere Staatsweisen, denen das Höchste im Staatsleben der Reichthum, die chrematische Nationalökonomie ist, die Geldwirthschaft mit ihren grossen Agenten, objectiv Handel und Industrie, subjectiv Begierde und Genuss. In der chinesischen Staatsweisheit ist der *Mensch* die Hauptsache, allerdings zunächst nach seinen physischen Bedürfnissen 食,

aber besonders der Mensch als ethisches Wesen, dessen sittliche Vervollkommnung durch den Staat nicht nur nicht gehindert, sondern auf alle Weise gefördert werden soll. Leider herrscht in China eine grosse Kluft zwischen Theorie und Praxis. Aber dennoch werden die Chinesen nie und nimmer Respect erlangen vor einer westlichen Cultur, deren Vertreter nur Interesse zeigen für materielle Güter und den höheren Bedürfnissen der menschlichen Natur kalt gegenüber stehen. Die Chinesen wissen wenigstens ziemlich allgemein was das Höhere ist, auch wenn sie nicht darnach handeln.

Wir haben nun bereits den normalen Entwicklungsgang des Edlen 君子 von den ersten innern Anfängen bis zur höchsten Ausgestaltung im Staat uns veranschaulicht. Aber auch nach Confucius geht es nicht ununterbrochen in normaler Weise, sondern es kommen Abweichungen vor. Wir betrachten daher die

FEHLER ODER UEBERTRETUNGEN 過.

Uebertretung ist ebenso wie Mangel, A. XI, 15, 過猶不及. Die Einsichtigen und die Ausgezeichneten übertreten, die Thoren und die Unwürdigen bleiben zurück, D.M. IV, 1, 道之不行也我知之矣,知者過之愚者不及也道之不明也我知之矣賢者過之不肖者不及也 (Begehungs und Unterlassungs-sünden). Die Uebertretungen der Menschen sind alle der Genossenschaft gemäss; betrachtet man die Uebertretung, so kennt man den Stand der Humanität, A. IV, 7, 人之過也各於其黨觀過斯知仁矣. Der Edle fürchtet sich nicht, seine Fehler zu corrigiren, A. I, 8, 君子...過則勿憚改; A. IX, 24 wörtl. gleich. Yin Hwui beging nicht zweimal denselben Fehler, A. VI, 2,

顏囘者好學不遷怒不貳過. Kiu pih yuh (Khŭ pak yuk) begehrt seine Fehler weniger zu machen und kann es nicht, A. XIV, 26, 蘧伯玉使人於孔子,孔子與之坐而問焉曰夫子何爲,對曰夫子欲寡其過而未能也使者出,子曰使乎使乎. Fehler zu haben, ohne sie zu bessern, ist Fehler zu nennen A. XV, 29 A. 29, 過而不改是謂過矣. Der gemeine Mann schmückt sicherlich seine Fehler, A. XIX, 8 小人之過也必文. Die Uebertretungen des Edlen dagegen sind wie Sonnen und Mondfinsternisse offenbar vor den Augen der Welt, 君子之過也如日月之食焉,過也,人皆見之,更也,人皆仰之. Confucius ist daher glücklich, dass die Leute gewiss wissen wenn er überschreitet, A. VII, 30, 子曰丘也幸苟有過人必知之. Dagegen ruft er betrübt über die Welt aus: Es ist Alles vorbei, ich habe noch keinen Menschen gesehen, der seine Ueberschreitung sehen und sich innerlich selbst strafen kann, A. V, 26, 已矣乎吾未見能見其過而內自訟者也. In Regierungsgeschäften gilt es wenig Fehler zu machen, D.M. XXIX, 1. 王天下有三重焉其寡過矣乎 und kleine Fehler zu vergeben A. XIII, 2, 赦小過. Denn der Edle regiert die Menschen menschlich: sobald sie sich ändern hält er ein, D.M. XIII, 2, 君子以人治人改而止. Durch das Studium des I-king mag man frei von grossen Fehlern bleiben, A. VII, 17, 學易可以無大過矣. Diese Stelle wird Jedermann, der den 易經 kennt, zum Aberglauben rechnen. Sonst ist anerkennenswerth, dass so viel Gewicht darauf gelegt wird, dass der Einzelne die eigenen Fehler erkennen und abthun soll. Die Weltverbesserung hat im eignen Herzen ihren Anfang zu nehmen. Die Welt folgt dann von selbst. Man

soll desshalb das Böse an andern Menschen nicht angreifen, sondern nur das Böse an sich selber, A. XII, 21, 攻其惡無攻人之惡. Auch den Angriff auf Irrthum betrachtet er nur für gefährlich, A. II, 16 攻乎異端斯害也已. Damit ist jedoch Confucius zu weit auf die andere Seite gegangen. Ohne Polemik wird die Wahrheit vom überwuchernden Irrthum und das Gute vom übermächtigen Bösen bald erstickt.

Jetzt können wir noch einmal auf den

EDLEN 君子

zurückblicken und verstehen es warum in den drei Büchern, besonders den Analecten, 論語, der Begriff eine so grosse Rolle spielt, eigentlicher Grundbegriff ist.

Gehalt und Ausbildung halten sich bei ihm das Gleichgewicht, A. VI, 16 質勝文則野文勝質則史文質彬彬然後君子; XII, 8, 文猶質也質猶文也虎豹之鞟猶犬羊之鞟. Er hat Ehrfurcht vor himmlischer Bestimmung,—denn ohne diese Kenntniss kann man nicht Edler sein, A. XX, 3. 不知命無以爲君子也—, vor grossen Männern und den Worten des Heiligen, A. XVI, 8, 君子有三畏畏天命畏大人畏聖人之言. Blosse Redekunst macht ihn nicht, A. XI, 20, 論篤是與君子者乎. Er hat umfassende Gelehrsamkeit in Literatur und hält sich unter der Zucht des Anstands, A. VI, 25 君子博學於文約之以禮; ist tüchtig in Musik und Sitten, A. XI, 25 其禮樂以俟君子. Er ist in seinen Manieren fern von Zwang und Nachlässigkeit, im Aussehen glaubwürdig, im Ton der Worte fern von Gemeinheit, A. VIII, 4, 動容貌斯遠暴慢矣, 正顏色斯近信矣, 出辭氣斯遠鄙倍矣. Nichts bringt ihn

aus der Fassung, A. VIII, 6, 臨大節而不可奪也 君子人與君子人也, hat weder Traurigkeit noch Furcht, noch Zweifel, A. XIV, 30 君子道者三我無能焉, 仁者不憂, 知者不惑, 勇者不懼; also Humanität, Weisheit und Tapferkeit, und zwar desshalb, weil die Untersuchung seines Innern keinen Makel zeigt, A. XII, 4, 內省不疚夫何憂何懼. Er ist erhaben, aber nicht hochmüthig A. XIII, 26, 君子泰而不驕, 小人驕而不泰; erträgt Mangel, A. XV, 1, 君子固窮小人窮斯濫矣; denn seine Pläne gehen auf's Tao nicht auf's Essen, seine Traurigkeit auf's Tao nicht auf Armuth, A. XV, 31 君子謀道不謀食, 君子憂道不憂貧. Er enthält sich in der Jugend von Fleischeslust, im Mannesalter von Streitsucht, als Greis von Habsucht, A. XVI, 7, 君子有三戒, 少之時血氣未定戒之在色, 及其壯也, 血氣方剛戒之在鬬, 及其老也, 血氣既衰戒之在得. Recht ist sein Wesen, mit Anstand handelt er darnach, bringt es hervor in Demuth und vollendet es im Glauben (Vertrauen), A. XV, 17, 君子義以爲質禮以行之孫以出之信以成之君子哉. Er lernt um das Tao zu erreichen und liebt dann die Menschen, A. XIX, 7, 君子學以致其道; XVII, 4, 君子學道則愛人. Er bedenkt 9 Dinge: im Sehen Klarheit, im Hören Schärfe, in der Gesichtsfarbe Güte, in der Haltung Anstand, in Reden Aufrichtigkeit, in Geschäften Ehrfurcht, in Zweifeln die Frage, im Zorn die Schwierigkeiten, bei Einnahme Gerechtigkeit, A. XVI, 10, 君子有九思, 視思明聽思聰色思温貌思恭言思忠事思敬疑思問忿思難見得思義. Er hat drei Wechsel: aus der Ferne ist er ernst, in der Nähe mild, seine Worte sind entschieden, A. XIX, 19, 君子有三變, 望之儼然

卽之也溫聽其言也厲. Es macht ihn krank, nichts zu vermögen, A. xv, 18 君子病無能焉. Er sucht nichts an Anderen, sondern Alles an sich selbst, A. xv, 20 君子求諸已小人求諸人; ist unruhig darüber, dass sein Name nach dem Tode nicht genannt wird, A. xv, 19, 疾沒世而名不稱焉; ist vorsichtig in Beziehung auf das, was er nicht sieht und ängstlich in Beziehung auf das, was er nicht hört, ist sorgfältig in seinem Alleinsein, D.M. I, 君子戒愼乎其所不睹恐懼乎其所不聞莫見乎隱莫顯乎微故君子愼其獨也; bessert sich selber und sucht nichts von Menschen, weilt im Leichten (Anmuthigen) und wartet auf die Bestimmung, D.M. XIV, 正已而不求於人故君子居易以俟命. Sein Weg geht vom Nahen zum Fernen, vom Niedern zum Hohen, D.M. XV, 君子之道辟如行遠必自邇辟如登高必自卑. Er fragt und lernt beständig und führt dasselbe aus nach Länge und Breite, sein Weg ist Anwendung der Mitte, er hält das Alte fest, kennt Neues und würdigt die Anstandsregeln, ist in hoher Stellung nicht stolz, unten nicht widerspenstig, D.M. XXVII 君子尊德性而道問學致廣大而盡精微極高明而道中庸溫故而知新敦厚以崇禮是故居上不驕爲下不倍. Er strebt nach dem Grund d. h. Kindlichkeit und Brüderlichkeit, A. I, 2 君子務本本立而道生孝弟也者; ist eifrig im Handeln und vorsichtig im Reden, A. I, 4, 敏於事而愼於言; IV, 24, 君子欲訥於言而敏於行; der Wandel ist ihm mehr als die Worte A. XIV, 29, 君子恥其言而過其行, oder beide decken sich vollständig D.M. XIII, 庸德之行庸言之謹有所不足不敢不勉有餘不敢盡言顧行行顧言君

子胡不愷愷爾. Er ist ernst 重 um Eindruck zu machen, A. I, 8 君子不重則不威, ist allgemein und nicht partheisch, A. II, 14 君子周而不比小人比而不周; VII, 30, 君子不黨; XV, 21 君子矜而不爭羣而不黨; streitet nicht, wenn er aber streitet, dann als Edler, A. III, 9, 君子無所爭其爭也君子; vgl. XV, 21. Er ist weder conservativ noch negirend, sondern tritt dem Recht bei, A. IV, 10 君子之於天下也無適也無莫也義之與比, und spricht darüber, 16 君子喻於義小人喻於利; ist nie der Humanität entgegen, A, IV, 5 君子去仁惡乎成名,君子無終食之閒違仁; geht mit Seines gleichen um, V, 2 君子哉若人魯無君子者斯焉取斯; sucht Freunde auf literarischem Wege und fördert seine Tugend durch seine Freunde, A. XII, 24, 君子以文會友以友輔仁; geht deshalb nicht ein bei Personen, welche nicht selbst gut sind A. XVII, 7, 親於其身爲不善者君子不入也; ist im eignen Wandel würdevoll 恭, im Dienst von Höheren respectvoll 敬, in der Volkspflege gütig 惠, im Gebrauch des Volks gerecht A. V, 15 其行已也恭其事上也敬其養民也惠其使民也義; hegt sowohl Tugend als Strafe, A. IV, 11, 君子懷德人小懷土君子懷刑小人懷惠, hilft den Bedrängten, ohne die Reichen zu fördern, A. VI, 3, 周急不繼富; lässt sich nicht zum Narren haben, A. VI, 24, 君子可逝也不可陷也可欺也不可罔也; lehnt sich nicht auf, 25, 亦可以弗畔矣夫; ist aufrichtig gegen Verwandte und lässt alte Bekannte nicht, A. VIII, 2, 君子篤於親則民興於仁故舊不遺則民不偷; alle Menschen sind seine Brüder, weil er respectvoll, A. XII, 5 君子敬而無失與人恭

而有禮四海之內皆兄弟也君子何患乎無兄弟也. Er verscheucht die Rohheit, A. IX, 13, 子欲居九夷或曰陋如之何子曰君子居之何陋之有; vollendet das Schöne, nicht das Hässliche der Menschen, A. XII, 16, 君子成人之美不成人之惡小人反是. Seine Tugend ist wie der Wind, dem sich die Menschen wie Gras beugen, A. XII, 19, 君子之德風小人之德草草上之風必偃; ist zurückhaltend in Beziehung auf das, was er nicht weiss, A. XIII, 3, 君子於其所不知蓋闕如也; ist friedlich, aber stellt sich nicht gleich, (vergibt sich nichts) 23, 君子和而不同小人同而不和; ist leicht zu bedienen, aber schwer zu erfreuen, da letzteres nach dem Tao sein muss, A. XIII, 25, 君子易事而難說也說之不以道不說也; bessert sich selbst, wird dadurch respectvoll, um das Volk zur Ruhe zu bringen, A. XIV, 45, 脩已以敬曰如斯而已乎曰脩已以安人; nimmt Anstellung, wenn Tao im Lande, bewahrt aber seine Sache in der Brust, wenn kein Tao da, A. XV, 6 君子邦有道則仕邦無道則可卷而懷之; XVIII, 7 道之不行已知之矣; ist nicht erkennbar am Kleinlichen, hält aber Grosses, A. XV, 33, 君子不可小知而可大受也小人不可大受而可小知也; stellt Recht über Muth, A. XVII, 23, 君子義以爲上; erhebt nicht Menschen um blosser Worte willen, und verachtet nicht gute Worte um der Menschen willen, A. XV, 22 君子不以言舉人不以人廢言; er selber wird um *eines* Wortes willen für weise und um *eines* Wortes willen für thöricht gehalten, A. XIX, 25, 君子一言以爲知一言以爲不知; wird aufgebracht über Maximen wie: Ich begehre es, darum muss ich es thun,

A. XVI, 君子疾夫舍曰欲之而必爲之辭; hasst das Böse der Menschen auszusprechen, hasst Niedere, welche Obere schmähen, vgl. D.M. XIV, hasst Muthige ohne Anstand und Verwegene von Beschränktheit, A. XVII, 24, 君子亦有惡乎,惡稱人之惡者惡居下流而訕上者,惡勇而無禮者,惡果敢而窒者. Er hält seine Kinder nicht verschieden von fremden, A. XVI, 13, 君子之遠其子也. Sein Unterricht ist classificirt, A. XIX, 12, 君子之道孰先傳焉孰後倦焉譬諸草木區以別矣. Er vernachlässigt seine Verwandten nicht, macht Grosse nicht unwillig durch Nichtverwendung, entlässt nicht leicht Glieder alter Familien, sucht nicht in einem Manne Bereitschaft für Alles, A. XVIII, 10, 君子不施其親不使大臣怨乎不以故舊無大故則不棄也無求備於一人. Er schätzt Vortreffliche, trägt die Menge, belobt das Gute und bedauert das Unvermögen, A. XIX 3, 君子尊賢而容衆嘉善而矜不能. Er erweckt erst Vertrauen und nimmt dann das Volk in Frohndienst, XIX 10, 君子信而後勞其民,未信則以爲厲已也. Er ehrt die 5 schönen Dinge: Güte ohne Aufwand, Frohndienst ohne Widerwillen, Begehren ohne Habsucht, Erhabenheit ohne Hochmuth, Furcht ohne Gewaltmissbrauch, XX, 2, 尊五美…惠而不費,勞而不怨,欲而不貪,泰而不驕,威而不猛 und thut die 4 bösen Dinge ab, d. i. Grausamkeit, Bedrückung, Raub und Burcaukratie, 屏四惡…虐,暴,賊,有司. Er hasst eine niedrige Stellung einzunehmen, wo aller Unflath auf ihn kommt, A. XIX, 20 君子惡居下流天下之惡皆歸焉. Seine Fehler sind wie Sonnen-und Mondfinsternisse, welche von Allen gesehen werden, 21, 君子之過也如日

月之食焉過也人皆見之更也人皆仰之. Er wendet jederzeit die Mitte an, D.M. II, 2, 君子之中庸也君子而時中; ist harmonisch ohne an Unbeständigkeit zu leiden, steht gerade in der Mitte und bleibt derselbe bei guter und schlechter Regierung, D.M. X, 5, 君子和而不流强哉矯中立而不倚强哉矯國有道不變塞焉强哉矯國無道至死不變强哉矯. Seine Energie besteht in Milde beim Lehren, und gechehene Unbill nicht zu vergelten, D.M. X, 3, 寬柔以教不報無道南方之强也君子居之. Er bleibt auch nicht auf halbem Wege stehen in seinem Lauf, D. XI, 2 君子遵道而行半塗而廢吾弗能已矣. Sein Weg ist derselbe mit Himmel u. Erde u. allen Dingen, XII, 4, 君子之道造端乎夫婦及其至也察乎天地. Dies führt uns zum Begriff

TAO 道.

Das Wort kommt zunächst in doppelter Form vor, mit dem Hün, wo es "lenken leiten" bedeutet, ein Reich lenken 道國, A. I, 5; II, 3; einen Freund 道友, XII, 23; das Volk 道民, XIX, 25. Aber auch ohne Hün steht es verbalisch im Sinne von "meinen, bedeuten," G.L. III, 4, 道學也 und 道盛德至善; X, 5, 道得衆, 11 道善則得之. In allen diesen letzteren Stellen steht das 道 nach einem Citat und zieht die Lehre daraus, ist darum eigentlich mehr als "meinen." Unrichtig ist "to say," und "to speak to" ist falsch vgl. A. XII, 23. Wo das Wort als Hauptwort steht, hat es die Doppelbedeutung unseres Worts "Weg," nämlich im eigentlichen Sinne *Landstrasse*, und metaphorisch *Lehre*, *Princip*. Der Weg ist eine Verbindungslinie zweier

Punkte, wird aber nur zum Weg, wenn sich etwas darauf fortbewegt. Jeder Weg hat einen bestimmten Anfang oder Ausgangspunkt und auch ein bestimmtes Ziel, worauf die Richtung hingeht. Ist nun auch das Ende eines Weges oft unbekannt, oder unerreichbar, so lässt sich doch die Richtung mit Sicherheit angeben. Was den Menschen anbetrifft, so ist der Ausgangspunkt eben seine eigenthümliche Natur, sein Selbst. Von da aus kann er verschiedene Richtungen oder Wege einschlagen, im Kreis oder Schneckengang um sich herum, abwärts oder aufwärts in den verschiedensten Drehungen und Wendungen: oder auch gerade aus, was jedoch kaum jemals geschah oder geschieht. Immerhin liegt im Ausdruck ein Streben nach einem bestimmten Ziel. Bei Confucius ist dieses Ziel, wie wir gesehen haben, im Heiligen vorgehalten; aber der dahin führende Weg des Edlen geht noch über den Heiligen hinaus in die Gemeinschaft des Alls; D.M. x, 2, 其至也雖聖人亦有所不知焉,有所不能焉,天地之大也人猶有所憾,故君子語大,天下莫能載焉,語小天下莫能破焉. Ueber diesen Punkt beobachtet Confucius jedoch ein weises Schweigen. Immerhin sind genug Andeutungen vorhanden um erkennen zu lassen, dass durchaus kein principieller Gegensatz in diesem Punkt zur Tao-Lehre d. h. Lao tsz 老子 besteht. Es ist Confucius auch in der Zeit vor der Han-Dynastie nie zum Lao-tsz in Gegensatz gestellt worden, sondern immer zum Mak-tsz 墨子.

Das Tao (Art u. Weise, Streben) der Alten im Bogenschiessen war: Treffen durch's Leder nicht als Hauptsache anzusehen, weil die Kraft nicht die gleiche ist, A. III, 16, 射不主皮爲力不同科古之道也. Das Tao (die Art) Blinde zu leiten, A. XV, 41, 然固相

師之道也. Auch diese Anwendungen des Wortes Tao, obgleich sie uns befremdlich scheinen, ergeben sich aus dem Grundbegriff des Wortes. Tiefer sind aber die folgenden Stellen.

Entwickelung der Wesensnatur ist Tao (der rechte Weg), Cultur des Tao ist Unterricht D.M. I 率性之謂道修道之謂教. Der Mensch kann das Tao (den Weg) erweitern, nicht der Weg den Menschen A. XV, 28 人能弘道非道弘人. Es kann keinen Augenblick verlassen werden (ohne Schaden) D.M. I, 2 道也者不可須臾離也. Dass es nicht gegangen wird kommt daher, dass die Weisen darüber hinausgehen, die Thoren es nicht erreichen, D.M. IV, 1, 道之不行也我知之矣知者過之愚者不及也道之不明也我知之矣賢者過之不肖者不及也; D.M. V, 道其不行矣夫.

Das Tao des Heiligen wartet auf die geeigneten Menschen um betreten zu werden, D.M. XXVII, 待其人而後行. Es ist nicht ferne vom Menschen, D.M. XIII, 1 道不遠人人之爲道而遠人不可以爲道. Wer es frühe hört, kann Abends ruhig sterben, A. IV, 8 朝聞道夕死可矣. Der Edle lernt sein Tao zu erreichen wie der Handwerker in der Werkstatt sitzt, sein Geschäft zu vollenden, A. XIX, 7, 百工居肆以成其事君子學以致其道. Er folgt dem Tao und wandelt D.M. XI, 2 君子遵道而行. Es geht dabei vom Nahen zum Fernen, vom Niedern zum Hohen D.M. XV, 1 君子之道辟如行遠必自邇辟如登高必自卑.

Ist das Tao vorherbestimmt, so giebts keine Erschöpfung, D.M. XX, 16 道前定則不窮. Eine Einheit durchdringt das Tao des Confucius, nämlich 忠恕, A. IV, 15 吾道一以貫之. Nichts verwerfen und nichts suchen

ist aber als Tao nicht zulänglich A. IX, 26, 不忮不求何用不臧道也. Reichthum und Ansehen sind ohne Tao nicht zu erstreben, Armuth und Niedrigkeit ohne Tao nicht zu entfernen, A. IV, 5, 富與貴是人之所欲也不以其道得之不處也貧與賤是人之所惡也不以其道得之不去也. Der Edle vergilt nicht taolose Behandlung von Seiten Anderer D.M. X, 3 不報無道. Die Pläne des Edlen gehen aufs Tao, nicht aufs Essen, A. XV, 31 君子謀道不謀食. Sein Wille geht aufs Tao, A. VII, 6 志於道; schämt sich deshalb nicht schlechter Kleider und schlechter Kost, A. IV, 9 士志於道而恥惡衣惡食者未足與議也.

Viererlei Tao des Edlen: im eignen Wandel würdig, im Dienst von Höheren respectvoll, in der Volkspflege gütig, gerecht im Gebrauch des Volkes A. V, 15 有君子之道四焉其行已也恭其事上也敬其養民也惠其使民也義. Der Edle schätzt drei Arten Tao: in der Haltung fern von Arroganz, im Gesichtsausdruck nahe dem Glauben, im sprachlichen Ausdruck fern von Gemeinheit, A. VIII, 4, 道子所貴乎道者三動容貌斯遠暴慢矣正顏色斯近信矣出辭氣斯遠鄙倍矣. Aufrichtiger Glaube, Vorliebe fürs Studium, Halten bis zum Tode ist gutes Tao, A. VII, 13 篤信好學守死善道. Drei Tao des Edlen: human ohne Traurigkeit, weise ohne Zweifel, tapfer ohne Furcht, A. XIV, 30 君子道者三我無能焉仁者不憂知者不惑勇者不懼. Die Freude des Edlen stimmt immer mit dem Tao, A. XIII, 23 說之不以道不說也. Die Person soll durch das Tao, das Tao durch Humanität cultivirt werden D.M. XX, 4, 脩身以道脩道以仁.

Das allgemeine Tao des Reichs zerfällt in fünf: Fürst, Minister etc. und durch die drei Tugenden werden sie geübt, und diese wieder durch die Einheit, D.M. xx 8 天下之達道五所以行之者三,曰君臣也父子也夫婦也昆弟也朋友之交也五者天下之達道也知仁勇三者天下之達德也所以行之者一也.

Tao besteht darin, das Vertrauen der Oberen zu erlangen, den Glauben der Freunde, Gehorsam gegen Eltern, Wahrheit der eignen Person und Klarheit im Guten, 17, 獲乎上有道,信乎朋友,有道.順乎親,有道.誠身,有道.明乎善. Wahrheit ist Himmels Tao, Wahrmachung ist des Menschen Tao. Der Heilige hat es natürlich und trifft es leicht, D.M. xx, 18 誠者天之道也,誠之者人之道也,誠者不勉而中不思而得從容中道聖人也. Wird dem Tao geglaubt, aber nicht aufrichtig, so ist es weder Etwas, noch Nichts A. xix, 2, 執德不弘信道不篤焉能爲有焉能爲亡. Selbst das kleine Tao soll betrachtet werden 4, 雖小道必有可觀者焉. Lernt es der Edle, so liebt er die Menschen, lernt es der Gemeine, so ist er leicht zu gebrauchen, A. xvii, 4 君子學道則愛人,小人學道則易使也. Wer aber das gehörte Tao auf dem Wege bespricht, stösst die Tugend von sich, 14 道聽而塗說德之棄也. Des Edlen Tao macht keinen Unterschied in den Kenntnissen, A. xix, 12 君子之道孰先傳焉孰後倦焉. Mit Manchem kann man zusammen lernen, nicht aber mit ihm das Tao betreten; oder dieses, und nicht mit ihm bestehen 立; dieses vielleicht auch, aber nicht mit ihm abwägen A. ix, 29, 可與共學未可與適道,可與適道未可與立可與立未可與權.

Das Tao des guten Menschen tritt nicht in Fussspuren und kommt auch nicht ins Gemach (立?) d. h. ist weder nachahmend noch selbständig A. XI, 19, 善人之道不踐迹亦不入於室. Ist das Tao nicht dasselbe, kann man nicht berathen, A. XV, 39 道不同不相爲謀. Der Edle nähert sich denen, die Tao haben, A. I, 14, 就有道. Das Tao des Vaters nicht ändern ist Kindlichkeit, A. 11, 三年無改於父之道可謂孝矣; IV, 20 wörtlich gleich. Ist die Grundlage (孝 u. 弟) fest, so wird Tao geboren, I, 2, 君子務本本立而道生. Im Tao der alten Könige war das Schöne, dass sie in der Ausübung der Anstandsregeln ungezwungen waren, A. I, 12 禮之用和爲貴先王之道斯爲美. Umkehr zum Tao der Alten aber ist Leuten der Jetztzeit nicht (räthlich) dienlich D.M. XXVIII, 生乎今之世反古之道如此者裁及其身者也. Das Reich ist lange ohne Tao, A. III, 24 天下之無道也久矣; ein District 邦 mit Tao und ohne Tao, 邦有道無道, A. V, I, 20; VIII, 13; XIV, 1.4; XV, 6. Staat mit Tao und ohne Tao 國有道無道, D. M. X, 5; XXVII, 7. Die Obern haben ihr Tao verloren, das Volk ist deshalb lange verworren, A XIX, 19 上失其道民散久矣. Würde das Reich das Tao haben, so brauchte Confucius nichts zu ändern, A. XVIII, 6, 天下有道丘不與易也; aber das Tao wirkt nicht, 7, 道之不行已知之矣. Und doch würde Ts'e 齊 mit einem Wechsel gleich Lu, und das mit einem Wechsel zum Tao kommen A. VI, 22 齊一變至於魯, 魯一變至於道. Herzog Ling von Wei, obgleich ohne Tao, wird durch fähige Minister aufrecht erhalten, A. XIV, 20, 子言衛靈公之無道也. Grosse Minister dienen den Fürsten mit Tao, A. XI, 23 大臣者以道事君. Das

Tödten derer, welche kein Tao haben, zum Besten derer, welche haben, wird nicht gebilligt, A. XII, 19 **如殺無道以就有道何如曰焉用殺**. Nach dem geraden Tao wird (ein guter Minister) überall dreimal weggejagt, nach dem krummen Tao braucht man das Land seiner Eltern nicht zu verlassen, A. XVIII, 2, **直道而事人焉往而不三黜枉道而事人何必去父母之邦**. Solche die Recht thun, ihr Tao zur Anerkennung zu bringen, hat Confucius noch nicht gesehen, A. XVI, 11, **行義以達其道吾未見其人也**.

Das Volk war es, durch welches die drei Dynastien im geraden Tao vorwärts kamen A. XV, 24, **斯民也三代之所以直道而行也**. Doch ist das Tao des Wan 文 und Wu 武 noch nicht zur Erde gefallen, denn alle Menschen haben etwas davon, A. XIX, 22 **文武之道未墜於地在人莫不有文武之道焉**. Ob es mit dem Tao vorwärts geht oder nicht, hängt von der Bestimmung ab, A. XIV, 28 **道之將行也與命也道之將廢也與命也**.

Die Schüler hörten Confucius nicht reden über Himmels-Tao, A. VI, 12 **夫子之言性與天道不可得而聞也**. D.M. hat jedoch etliche Stellen darüber, dass es allgebräuchlich und doch verborgen, dummen Eheleuten geläufig und doch sowohl die Erkenntniss als wie die Praxis des Heiligen übersteigend ist, D.M. XII, **君子之道費而隱夫婦之道可以與知焉及其至也雖聖人亦有所不知焉夫婦之不肖可以能行焉及其至也雖聖人亦有所不能焉**.

Das Tao ist Selbst-Tao, unterschieden in inneres, auf's menschliche Selbst sich beziehend, und äusseres in den

Dingen wirkend, beide zusammengefasst in der Tugend des Wesens, D.M. xxv, 性之德也合內外之道也. Das Tao Himmels und der Erde ist einzig und producirt daher Dinge ohne Maass, ist gross, dick, hoch, klar, lang nach Raum und Zeit, D.M. xxvi, 7.8. 天地之道可一言而盡也其爲物不貳則其生物不測, 天地之道博也厚也高也明也悠也久也. Das Tao der Dinge ist ohne Collision, D.M. xxx, 萬物並育而不相害道並行而不相悖.

D.M. endet mit einer Recapitulation des Tao des Edlen im Gegensatz zu dem des gemeinen Menschen, D.M. xxx. Damit sind wir ans Ende des Confucischen Lehrbegriffs gekommen. Jeder Leser wird einstimmen, dass die Stellung des Confucius als moralischer Lehrer eine hohe ist. Wir wollen dem volle Gerechtigkeit widerfahren lassen und noch besonders als beachtenswerth hervorheben: dass Confucius zur Selbstprüfung auffordert, A. I, 4,; IV, 17; zur Menschenkenntniss, A. II, 10; zur Selbstverleugnung, A. XII, 1. Er ist gegen blossen Formendienst A. III, 3.4. Talente ohne sittlichen Gehalt sind der Beachtung nicht werth, A. VIII, 11; die Richtung (Wille) aufs Gute bewahrt vor Bösem, A. IV, 4; die goldene Regel ist negativ und positiv aufgestellt; alle Menschen innerhalb der vier Meere sind Brüder, A. XII, 5; Wärme für's Alte und Wissen des Neuen macht den Lehrer, A. II, 11; die Sünden der Väter sollen nicht an den Kindern gestraft werden, A. VI, 4; kommt natürliche Pflicht mit Staatsgesetzen in Conflict, so ist ersterer zu folgen A. XIII, 18; Rechtsfälle sollen verhindert werden A. XII, 23; ebenso wird die Todesstrafe nicht gut geheissen A. XIII, 11; Ungerechtes Gut ist zu verschmähen A. VII, 15. Confucius selber zeigt Mitgefühl für Trauernde, A. VII, 9; IX, 9; beim Tod des

Lieblingsschülers grossen Schmerz, A. XI, 9; Theilnahme gegen Blinde A. XII, 41; er ist rücksichtsvoll auch gegen Thiere A. VII, 26.

Die Klagen des Confucius sind: Niemand liebt Humanität und hasst das Gegentheil, A. IV, 6; Niemand sieht seine Fehler, A. V, 26; Niemand liebt Studium, A. VI, 2; glatte Worte und schöne Gestalt sind nöthig durch die Welt zu kommen, A. VI, 14; die Menschen wollen nicht durch die Thür, 13; der Wandel in der Mitte ist schon lange selten, 27; da ist kein Heiliger, kein Guter, und auch Beständigkeit is schwierig, 25; Niemand liebt Tugend wie Schönheit, A. IX, 17; die Beamten taugen nichts, A. XIII, 20. Er kann keine Schüler erlangen, die in der Mitte stehen; Wenige kennen Tugend, A. XV, 3; hat Keinen gesehen, der in der Einsamkeit seinen Willen sucht (sich sammelt) und Recht thut um dem Tao Anerkennung zu verschaffen, A. XVI, 11.

Trotz dieser Erbärmlichkeit der Welt zieht sich Confucius doch nicht verzweifelnd daraus zurück, A. XVIII, 6, 4.

In Aussagen über sich selber ist Confucius immer in bescheidenen Grenzen, überhebt sich nie, A. VI, 19; 32 etc. Aber leider finden es die Schüler leichter, den Meister mit Worten zu erheben bis in den Himmel, als sich selber durch die Worte des Meisters. "Dieses Volk nahet sich zu mir mit dem Munde, ehret mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist ferne von mir" würde Confucius sicherlich den jetzigen Chinesen zurufen. Aber auch aus dem Munde chrislicher Missionare ist solche Predigt wohl nie erfolglos. Man weckt die Gewissen. Dann erst, wenn die Gewissen wach sind, findet das Evangelium vom Sünder-Heiland bereitete Herzen. Auch der seligmachende Glaube folgt psychologischen Gesetzen.

MÄNGEL UND FEHLER DER CONFUCISCHEN LEHRE.

Trotz so vieles Ausgezeichneten der Confucischen Lehre über das Verhalten der Menschen zu einander, mit mancherlei Anklängen an die Lehren christlicher Offenbarung, müssen wir doch eine grosse Anzahl Punkte als Mängel oder Fehler bezeichnen.

1.

Sie kennt kein Verhältniss zu einem lebendigen Gott.

2.

Die menschliche Seele wird nicht vom Leibe unterschieden, überhaupt der Mensch weder physisch noch psychisch näher bestimmt.

3.

Es wird kein Aufschluss gegeben, warum Manche als Heilige, Andere als gewöhnliche Menschen geboren werden.

4.

Alle Menschen sollen Anlage und Kraft zu sittlicher Vollkommenheit (君子) haben, aber der Widerspruch mit der Wirklichkeit wird nicht erklärt.

5.

Es fehlt dem System der rechte Ernst gegen das Böse, von dessen Bestrafung keine Rede ist, abgesehen von der Vergeltung im socialen Leben.

6.

Es fehlt tieferes Verständniss der Sünde und des Uebels überhaupt.

7.

Eine Erklärung des Todes ist ihr darum unmöglich.

8.

Sie kennt keinen Mittler, keinen Wiederhersteller der ursprünglichen Natur nach dem im Menschen liegenden Ideal.

9.

Das Gebet mit seiner ethischen Macht findet keine Stelle im System.

10.

Obwohl Vertrauen (信) häufig betont wird, ist doch die Voraussetzung, Wahrheit der Rede nicht praktisch eingeschärft, sondern das Gegentheil, A. XVII, 20; VI, 3; V, 6.

11.

Polygamie wird vorausgesetzt und geduldet.

12.

Polytheismus wird sanctionirt.

13.

Wahrsagerei, Tagewählerei, Omina, Träume und andere Schäume (Phönix, Flusskarte etc) werden geglaubt.

14.

Die Ethik ist mit äusserem Ceremoniell und bestimmter Staatsform vermengt.

15.

Confucius' Stellung zu den alten Einrichtungen ist eine willkürliche.

16.

Der behauptete Einfluss gewisser musikalischer Weisen auf die Sitten des Volks ist lächerlich.

17.

Der Einfluss blossen guten Beispiels wird übertrieben und von Confucius selbst am wenigsten bewahrheitet.

18.

Das sociale System ist tyrannisch. Das Weib ist Sclave. Kinder sind rechtlos den Eltern gegenüber, Unterthanen aber stehen im Verhältniss von Kindern zu den Oberen.

19.

Kindliche Pflicht wird zur Vergötterung der Eltern übertrieben.

20.

Die Consequenz des Systems, von ihm selbst gezogen, ist Cultus des Genius d. h. Menschenvergötterung A. II, 4; XIX, 24.25.

21.

Es fehlt bestimmter Ausdruck der Unsterblichkeitslehre, ausser im Ahnendienste, welcher ohne wirklichen ethischen Gehalt ist.

22.

Aller Lohn wird in dieser Welt erwartet, damit unwillkürlich die Selbstsucht gepflegt, wenn nicht Habsucht, so Ruhmsucht A. II, 18; V, 24; XV, 19 etc.

23.

Das ganze System bietet geringen Leuten keinen Trost weder für's Leben noch für's Sterben.

24.

Die lange chinesische Geschichte lehrt, dass der Confucianismus nicht fähig ist eine Wiedergeburt zu höherem Leben und Streben im Volk zu bewirken, ist deshalb auch im praktischen Leben jetzt ganz versetzt mit Schamanistischen und Buddhistischen Anschauungen und Gebräuchen.

THESEN

ÜBER DIE LEHRE DES CONFUCIUS VERGLICHEN MIT DER CHRISTLICHEN.

Die folgenden Thesen können natürlich nur die Hauptgrundzüge beider Systeme bieten, wobei Hervorkehrung des Gegensatzes als leitender Gesichtspunkt dient.

CONFUCISCHER LEHRBEGIFF.	CHRISTLICHER LEHRBEGRIFF
1.	1.
Der Mensch wird nicht vom religiösen, nicht vom mystischen, auch nicht vom materialistischen, sondern vom human-moralischen Gesichtspunkt, d.h. der Mensch als Mensch zu Menschen, betrachtet.	Der Mensch wird wesentlich vom religiösen Gesichtspunkt betrachtet, d.h. in seiner Stellung zu dem lebendigen, persönlichen Gott.
2.	2.
Enthält nichts über des Menschen Ursprung. Er tritt auf als Blüthe der Natur und in höchster Vollendung als Mitgenosse Himmels und der Erde.	Es wird der nöthige Aufschluss gegeben über den Ursprung des Menchen, sowie seine Grundnatur dargelegt als Ebenbild Gottes.
3.	3.
Ideal und Kräfte zur Ausführung liegen allein im Menschen selber. Repräsen-	Die Aufgabe des Menschen ist subjectiv objectiv, d. h. Verwirklichung oder Ausge-

tant des Ideal-Menschen von Natur ist der Heilige, 聖人, durch sittliche Vervollkommnung der 君子.

staltung des anerschaffenen Ebenbildes *nur* mit den von Gott dargebotenen Mitteln.

4.

Sünde ist das Nichtmaasshalten im menschlichen Begehren u. Streben; mit der Einlenkung in's rechte Geleise ist sie abgethan.

4.

Sünde ist etwas Positives: die Abwendung von Gott und Zuwendung zum Bösen, Zerstörung des Gottesbildes. Sie fordert Versöhnung oder führt unbedingt in's Verderben.

5.

Der Mensch ist frei, nur die Schicksalsbestimmung setzt Grenzen, gegen welche sich aufzulehnen unnütz, ja schädlich ist.

5.

Menschlicher Wille (nicht Freiheit) und Göttlicher Wille (Freiheit, nicht Willkür) in ihren Conflicten bilden das eigentliche ethische Problem.

6.

Alle Tugenden stehen in directer Verbindung mit der Humanität, 仁, als der Tugend κατ' ἐξοχήν.

6.

Die christlichen Tugenden sind: Glaube, Liebe, Hoffnung, und durch's Gebet wird der unmittelbare Umgang mit Gott, dem allervollkommensten Wesen, gepflegt, die Verbindung mit der andern Welt unterhalten.

7.

Alle öffentliche Tugend hat die Privattugend zur Voraussetzung. Letztere muss da-

7.

Auch das Christenthum fasst den Menschen nicht als abstractes Einzelwesen, son-

her die Hauptrücksicht des Edlen, 君子, bilden. Aber nicht als Eremit, sondern als Kind, Bruder, Freund und Unterthan.

dern mit seiner Beziehung zu Gott beständig im Verhältniss zu den Nebenmenschen. Die menschlichen Beziehungen werden durch die göttliche inniger, geistiger und damit edler und dauerhafter.

8.

Der Stufengang auf dem Weg zur Vollkommenheit ist: Völlige Erkenntniss, wahrhaftige Gesinnung, richtige Herzensstellung, Cultur der ganzen Person, sodann Einfluss auf Familie, Staat und die Welt der Dinge über haupt.

8.

Der Stufengang des Christen ist Busse und Bekehrung, dann allmählige Aneignung der Heilsgüter in Christo unter beständiger Gemeinschaft mit ihm d. h. Rechtfertigung und Heiligung. Auf Grund dieser wird der Christ Mitarbeiter Gottes zum Heil der gesammten Creatur.

9.

Der Staat ist die allseitige Entwickelung des menschlichen Wesens. In der Wechselwirkung Aller zeigt sich der eigenthümliche Werth des Einzelnen.

9.

Die christliche Lehre findet einen bessern Abschluss in der Lehre vom Reiche Gottes in seiner ewigen Herrlichkeit, unter Niedrigkeit begonnen, vollendet mit der Auferstehung der Todten und Welterneuerung.

10.

Aufgabe des Staats ist physische Pflege und moralische Erziehung des Volkes,

10.

Der christliche Staat ist Verwalter der natürlichen Gaben Gottes, die Kirche die

der höchste Ruhm ist Frieden, nicht aber Krieg und Unordnung.

der Gnadengaben. Jener hat das irdisch-zeitliche Wohl zu fördern, diese das ewige Seelenheil zu pflegen, beide aber sollen Diener Gottes sein und damit in harmonischer Wechselwirkung stehen.

FINIS.

5102

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Faber, Ernst,

Lehrbegriff des Confucius nach (Lün-iü d. i. Gespräche, Ta-hio d. i. die große, Lehre, Tschung-yung d. i. die unabänderliche Mitte) von Ernst Faber

Hongkong 1872

A.or. 5230
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10996704-3